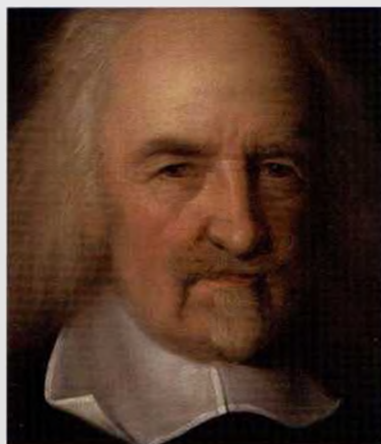


Hobbes

Estudio introductorio

José Rafael Hernández Arias

Leviatán



GREDOS

THOMAS HOBBES

LEVIATÁN

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
JOSÉ RAFAEL HERNÁNDEZ ARIAS



EDITORIAL GREDOS

MADRID

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

JOSÉ RAFAEL HERNÁNDEZ ARIAS

THOMAS HOBBES, FILÓSOFO DEL PODER Y LA LIBERTAD

Esta introducción al pensamiento de Thomas Hobbes comienza con una semblanza de su vida, presupuesto indispensable para entender su trayectoria intelectual, ya que el filósofo inglés pensó con su tiempo y trató de responder a problemas planteados por unas circunstancias históricas concretas. Una vez familiarizados con las cuestiones principales que le atrajeron y con sus propias vicisitudes vitales, estaremos en condiciones de abordar los fundamentos teóricos de su filosofía política, ámbito en el que más destacó y donde se ganó una bien merecida fama. Dentro de este epígrafe nos ocuparemos de dos aspectos de gran importancia para el ulterior desarrollo de su teoría política: la ruptura con la tradición aristotélica, la más influyente en su tiempo, y el desarrollo de un método científico basado en los principios racionales de la geometría. A continuación, y disponiendo ya de la base lógica que el autor pretendía otorgar a los cimientos de su edificio especulativo, analizaremos su antropología política, en la que se ocupa de dos cuestiones torales: qué es el hombre y cuáles son las motivaciones que lo impulsan. Con objeto de examinar el comportamiento humano, Hobbes realiza un experimento social y finge un «estado de naturaleza» en el que los hombres viven sin poder político que los constriña. El resultado de este experimento, sin duda negativo, justifica para él la búsqueda de una solución que garantice la vida pacífica de los seres humanos: una vida en seguridad y dedicada a los quehaceres privados, requisito indispensable para la cultura y el progreso.

Luego estudiaremos la solución aportada por Hobbes: un contrato social y de dominio mediante el cual el hombre pueda salir de ese estado de naturaleza tan perjudicial, estéril y violento. Pero

dicho contrato contiene una serie de cláusulas y condiciones que acarrean serias renuncias para los individuos, si quieren obtener la paz y la seguridad del Estado. Tras este pacto entre los ciudadanos el soberano se alza como una instancia no sometida a ley positiva alguna, y su legitimación emana de ofrecer una protección efectiva a cambio de obediencia. Esto nos dará pie a analizar cómo entiende Hobbes a ese soberano, designado con el nombre terrible de «Leviatán», qué competencias le atribuye, cuáles son sus puntos débiles y qué papel desempeñan la religión y la moral en sus dominios y en su actuación.

Nos ocuparemos brevemente de la influencia de la filosofía de Thomas Hobbes, y decimos «brevemente» porque se requeriría un libro para hacer justicia a la variada y fecunda recepción de este autor en la historia del pensamiento político. Hablaremos sobre todo de su impacto en las distintas corrientes del liberalismo contractual, en los totalitarismos y en corrientes autoritarias y antiliberales.

Después trataremos una obra que constituye la esencia del pensamiento político de Thomas Hobbes: *Leviatán*. Nos interesan, entre otras cosas, el entorno sociopolítico que marcó su gestación, la situación personal del autor al escribirlas, su historia editorial y los temas principales de su contenido. Nos fijaremos también en un aspecto que en principio puede parecer insignificante pero que en realidad contribuye a entender mejor la obra del pensador inglés: la interpretación de la portada que adornó este libro, diseñada por el propio autor y que puede considerarse una auténtica filosofía en imagen.

La vigencia de Hobbes

En la historia de la filosofía del derecho y del Estado, Thomas Hobbes ocupa sin lugar a dudas un puesto de honor y ha alcanzado el rango de un clásico del pensamiento político. Fue además uno de los primeros pensadores modernos que desarrolló una teoría conjunta del mundo físico, de la naturaleza del ser humano y de la política, lo que testimonia una capacidad intelectual y una erudición extraordinarias. Su obra, pese a suscitar desacuerdos y serias objeciones, es admirada casi con total unanimidad por su coherencia lógica, su imaginación teorética y su originalidad, y ello

ha contribuido a que, a despecho de la supuesta antigüedad o falsedad de algunos de sus presupuestos o conclusiones, aún ejerza una peculiar fascinación y posea una notable vigencia, sobre todo en las corrientes del contractualismo y del liberalismo políticos, de las teorías del poder y de la soberanía. Cualquiera que esté interesado en la solución de conflictos civiles, en los fundamentos de la paz social o en los criterios legitimadores de los Estados, todavía puede aprender mucho del filósofo inglés.

Para acercarnos a su obra hemos de considerar que Thomas Hobbes escribió en tiempos revueltos, en un período en que una palabra podía costar la vida o la libertad: su existencia se desenvolvió, en su mayor parte, en un ambiente radicalizado y de extrema complejidad, que abarcó el reinado de Carlos I (ejecutado tras un proceso irregular, percibido por muchos como un acontecimiento traumático e inconcebible en aquella época), la guerra civil, la subida al poder de Cromwell, la instauración de la República y la restauración de los Estuardo. Las tensiones confesionales y la disputa entre el monarca y el Parlamento sobre la limitación de poderes del primero provocaron una cruenta guerra civil[1] en la que, como manifestó con pesar el mismo Hobbes, «murieron muchos hombres doctos». Al quedar profundamente afectado por la amarga experiencia de esa confrontación, estableció como pilares básicos de su filosofía del Estado el miedo a la muerte y el instinto de conservación, proponiéndose como objetivo fundamental de sus disquisiciones la implantación de una paz a toda costa, mediante la cual se lograra garantizar la vida tranquila y ordenada del ciudadano: una vida en la que éste pudiera dedicarse a sus actividades personales y profesionales sin miedo y sin poner en peligro su propia existencia. No es extraño, por consiguiente, que el interés por ciertos aspectos de la obra de Hobbes, como los referidos a la guerra civil, se incremente espectacularmente en tiempos de crisis,

---

[1] Hay diversas teorías sobre el origen de la guerra civil inglesa, según la preponderancia que se otorgue a las distintas causas que coadyuvaron a su estallido. Los hay que hacen hincapié en los conflictos religiosos, otros en los políticos entre el rey y el Parlamento, otros en los cambios sociales y económicos. Sobre estas cuestiones, *cf.* J. Sanderson, «But the people's creatures». *The philosophical basis of the English Civil War*, Nueva York, Manchester University Press, 1989; N. Carlin, *The causes of the English Civil War*, Malden, Blackwell, 1999, y R. Ashton, *The English Civil War: Conservatism and Revolution*, Londres, Weidefeld, 1978.

mientras que en tiempos de paz y calma social este interés se desplace hacia asuntos más teóricos y menos acuciantes.

Thomas Hobbes perteneció a un nuevo grupo de intelectuales, en el que se puede incluir a John Locke y a Francis Bacon, los cuales, pese a ser de una extracción social poco elevada, gracias a sus estudios universitarios lograron un considerable ascenso en la escala social. Dichos estudios no sólo cualificaban para ejercer una serie de profesiones, sino que también otorgaban el marchamo de la pertenencia a un gremio con una determinada influencia en la sociedad. En cuanto a Hobbes, su puesto de preceptor y secretario en la noble familia Cavendish le proporcionó, a cambio de unos servicios relajados y que le dejaban mucho tiempo libre, la oportunidad de dedicarse a sus estudios privados, gozar de una bien surtida biblioteca, tener contacto con una red de intelectuales que abarcaba toda Europa y, lo que en aquellos tiempos no era de desdeñar, le garantizó el disfrute de una inestimable seguridad y protección frente a sus enemigos, que no fueron pocos.

VIDA Y OBRA

Thomas Hobbes nació el 5 de abril de 1588 en Malmesbury (Westport), en el Wiltshire inglés. Por aquel tiempo la Armada española se aproximaba a las costas inglesas y, según se cuenta, su madre se puso de parto por miedo a la invasión. Con posterioridad el mismo Hobbes, en una autobiografía escrita en versos latinos dijo que su madre dio a luz a gemelos, a él y al miedo. Su padre, de exigua formación, amigo de la bebida y de temperamento colérico, ejercía de párroco en una de las localidades más pobres de esa comarca, en la vecina Brokenborough. No obstante, otros miembros de su familia habían conseguido cierto éxito social, habían sido alcaldes o se habían convertido en ricos comerciantes. Lo cierto es que el padre de Thomas Hobbes, tal vez debido a su alcoholismo, descuidaba sus obligaciones, por lo que se le llamó la atención varias veces. No se sabe el origen de un incidente de nefastas consecuencias para él, pero el caso es que insultó gravemente a un vicario y se negó a mostrar arrepentimiento, lo que se solía castigar con la excomunión. Poco después, no contento con su impenitencia, aprovechó una ocasión en que el vicario se encontraba en Malmesbury para agredirle, lo que constituía un delito

grave en el derecho eclesiástico y podía acarrear penas de prisión y de castigo corporal. Por miedo a ser detenido, el padre de Hobbes huyó y murió, según nos cuenta John Aubrey, el primer biógrafo del filósofo,[2] contemporáneo y amigo suyo, en la «oscuridad de Londres». Se desconoce el efecto de estos dramáticos sucesos en su hijo.

Thomas Hobbes, de quien es muy posible que se esperara una carrera eclesiástica, comenzó sus estudios en la Universidad de Oxford, financiados por su tío Francis, un rico fabricante de guantes, y por un clérigo, Robert Latimer, que le había enseñado latín y griego a una edad muy temprana. Poco se sabe de su período universitario en Oxford, en el Magdalen College, donde reinaba un ambiente puritano: sólo conocemos por propios testimonios su aversión por la lógica y la física aristotélicas, así como por las disputas escolásticas. Pese a los esfuerzos renovadores, el escolasticismo con el que se topó el filósofo había dejado atrás sus mejores días y vegetaba, lleno de formalismos y de complejas lucubraciones, incapaz de captar las nuevas realidades. En Hobbes —a quien se puede considerar en cierta medida un sucesor de la corriente medieval antitomista y antiaristotélica, con representantes como Guillermo de Ockham y Jean-Charlier Gerson— no sólo se constata la ruptura con Aristóteles como autoridad, sino la que se produjo entre humanismo y escolasticismo.

Sus intereses académicos, según propia confesión, se concentraron en las exploraciones de nuevos territorios, en los mapas de la tierra y de las estrellas. Por alguna razón que ignoramos, renunció a una carrera eclesiástica y a una académica; obtenido el *baccalauréat*, tuvo la fortuna de que el barón William Cavendish, que se convertiría en 1618 en el primer conde de Devonshire, le ofreciera el puesto de preceptor de su hijo, pocos años menor que él. Tras ocupar su puesto, acompañó a su pupilo durante sus estudios en Cambridge, y poco después emprendió con él un viaje por

[2] Mucho de lo que sabemos acerca de la vida de Thomas Hobbes se lo debemos a John Aubrey, que cumplió su promesa al filósofo de escribir un complemento a sus escritos autobiográficos contenidos en *Thomae Hobbes Angli Malmesburiensis philosophi vita* [Apud Eleutherium Anglicum, sub signo veritatis, Carolopoli, 1681], que incluía: una vida escrita en versos latinos por el mismo Hobbes (1672), una «Vitae Hobbianae auctarium», compilada por el editor Richard Blackburne, y otro informe autobiográfico de Hobbes, esta vez en prosa latina.

Francia e Italia, llamado Grand Tour, que constituía una costumbre de aquella época entre los jóvenes de la nobleza. En Venecia Hobbes y su pupilo aprendieron italiano y estudiaron la obra de Francis Bacon. Es muy posible que más tarde Hobbes llegara a trabajar para este último como amanuense y que tradujera varias de sus obras al latín: de lo que no cabe duda es de que se dejó inspirar por el autor de la *Instauratio magna.* El proyecto de Bacon consistía en una gran renovación de las ciencias y de las artes, y es evidente que su teoría de que la ciencia debía ponerse al servicio de los hombres, su concepto utilitarista de la verdad, su convicción de que saber es poder y de que la filosofía y la teología debían emprender caminos separados, cayeron en suelo fértil.

Hobbes tuvo su primer contacto con el mundo de la política gracias a las actividades de Cavendish, que fue miembro del Parlamento en 1614 y en 1621. Por mediación de su protector participó asimismo en los asuntos de dos compañías implicadas en el proyecto colonial inglés: la Virginia Company y la Somer Islands Company, subsidiaria esta última de la anterior. Lord Cavendish le transfirió una participación de la primera, por lo que Hobbes, al menos sobre el papel, fue propietario de tierras en la región americana y se vio involucrado en el proyecto colonizador. Este aspecto de su vida no carece de relevancia y, como ha destacado Richard Tuck, algunas de sus argumentaciones acerca de la guerra y del estado de naturaleza deberían considerarse desde ese trasfondo. Hasta cierto punto las ideas de Hobbes habrían surgido de un debate inglés sobre la guerra y la colonización de nuevos territorios.[3]

Tras la muerte del conde de Devonshire le sucedió su hijo, que a su vez murió dos años después. Por aquel entonces Hobbes estaba terminando su traducción de *La guerra del Peloponeso* de Tucídides —según sus propias palabras el «historiógrafo más político que jamás ha existido»—, un trabajo que suponía un auténtico reto intelectual, pues se trataba de la primera traducción directa del griego e incluía un mapa del teatro de operaciones dibujado por el mismo Hobbes, que se había inspirado en diversas fuentes. La única versión inglesa disponible de esta obra hasta esa fecha se basaba en una traducción francesa de la edición latina de Lorenzo

[3] *Cf.* R. Tuck, *The Rights of War and Peace,* Nueva York, Oxford University Press, 2001.

Valla. Es comprensible, por tanto, el orgullo que manifestó Hobbes al especificar que la suya era una traducción del texto griego de Aemilius Porta. Tanto en el prólogo como en la misma traducción se percibe una intención pro absolutista y antidemocrática, haciendo hincapié en la degeneración ateniense por las acciones de una clase política ambiciosa y demagógica. De Tucídides aprendió la lección de que la democracia, tal como se describe en la obra del griego, tendía a desintegrarse en facciones y en el caos, y que su búsqueda de la libertad y de la gloria finalizaba en guerras y en la autodestrucción. De alguna manera Hobbes pareció identificarse con el historiador griego, no sólo por la afinidad, real o figurada, de sus mentalidades, sino también de un modo existencial, hasta el punto de que a veces se refería a él como si fuera un álter ego. Su traducción se publicó en 1629, cuando Hobbes contaba cuarenta y un años de edad, y si tenemos en cuenta que su primera obra como autor, *Tratado sobre el Ciududano*, vio la luz en 1642, se puede hablar de una manifestación tardía de su pensamiento. Con la aparición de esta meritoria traducción el filósofo pretendió contribuir a la educación de sus compatriotas para que el pasado les ayudara a conducir sus vidas con prudencia en el presente y con previsión en el futuro. De manera más o menos subliminal quería transmitir un mensaje que redujera las tensiones entre el rey y el Parlamento. En los años treinta también tradujo la *Retórica* de Aristóteles, la primera traducción en lengua inglesa.

Tras la muerte del segundo conde de Devonshire, Hobbes se puso al servicio de otro rico terrateniente, Sir Gervase Clifton, y entre 1629 y 1630 viajó con su hijo a Francia y a Suiza. Precisamente durante su estancia en Ginebra se topó en una biblioteca con los *Elementos* de Euclides, libro del que quedó cautivado no tanto por sus teoremas como por su método deductivo o de razonamiento. A su regreso a Inglaterra volvió a entrar al servicio de los Cavendish, como preceptor del tercer conde, y durante este período profundizó en sus estudios de matemáticas, de física y de óptica, pero sobre todo se sintió fascinado por la geometría, a la que consideró como el ideal de todo conocimiento demostrativo, pese a los notables errores que Hobbes cometió en sus intentos infructuosos por demostrar la cuadratura del círculo y por resolver otros problemas famosos de su tiempo.

En 1634 el pensador inglés emprendió un nuevo viaje a Europa acompañando a su pupilo, el tercer conde de Devonshire; esta

vez residieron casi un año en París y visitaron Roma y Florencia, y a su regreso a Inglaterra, en 1636, dedicó todo el tiempo posible a su obra filosófica. Mientras tanto, la situación política inglesa se había deteriorado considerablemente. A las tensiones religiosas, protagonizadas por grupos de agitadores, se sumó un grave conflicto entre el Parlamento y el rey Carlos I sobre los límites del poder del soberano que enfrentó a facciones de la Cámara de los Comunes y de la de los Lores. Hobbes se vio involucrado en estos debates, y aunque las intenciones del conde de Devonshire para que saliera elegido miembro del Parlamento fracasaron, decidió escribir un tratado polémico con el título euclidiano de *The Elements of Law Natural and Politic (Elementos de derecho natural y político)*, en el que defendía la soberanía absoluta del rey partiendo, no del tradicional derecho divino del monarca, sino de la psicología humana y de una física mecanicista.

La situación política continuó empeorando, y durante el denominado Long Parliament (Parlamento Largo), debido a la circulación de su obra en copias manuscritas, sus enemigos lo pusieron en el punto de mira. Hobbes, que siempre se mostró enormemente prudente, decidió huir a París —«el primero en huir», según dijo con posterioridad— por temor a las consecuencias de la propagación de sus opiniones; así se encontraría a salvo si se producía un giro desfavorable en los acontecimientos, como efectivamente ocurrió. Su exilio se prolongó once años.

En París publicó en 1642 *De Cive (Tratado sobre el Ciudadano)*, firmado con las iniciales T. H., donde desarrollaba y reelaboraba la argumentación expuesta en *Elementos de derecho*. En realidad, *Tratado sobre el Ciudadano* constituía la sección tercera de la trilogía *Elementa Philosophiae*, cuyas secciones primera, *De Corpore (Del cuerpo)*, y segunda, *De Homine (Del hombre)*, se publicaron varios años después. Con este ambicioso proyecto pretendía sistematizar lo esencial del conocimiento humano. Su descripción de la naturaleza del Estado en *Tratado sobre el Ciudadano* despertó gran admiración, pero la escasa atención dedicada a la teología cristiana comenzó a suscitar críticas y aversión, que más tarde desembocaron en abiertas acusaciones de ateísmo y materialismo (recordemos que Hobbes se declaraba anglicano en un país como Francia, mayoritariamente católico). Con esta obra se inició, no obstante, su reputación filosófica en Europa, sobre todo en la nación gala. En 1644 publicó un tratado de matemáticas y otro de

geometría e inició una fructífera relación, en algunos casos incluso de amistad a pesar de las diferencias religiosas, con grandes científicos de la época, como Pierre Gassendi, o William Harvey. Su principal preocupación en los años cuarenta consistió en conciliar el método científico, los principios de la lógica y de la física, con la metafísica y con la filosofía política.

Con frecuencia se ha especulado sobre un eventual encuentro de los dos titanes de la filosofía de aquella época, René Descartes y Hobbes, y sobre cuál podría haber sido el contenido de sus conversaciones. La decepcionante verdad es que no se tiene constancia de que se trataran personalmente. Hobbes conoció el *Discurso del método* por mediación de Sir Kenelm Digby y escribió extensos comentarios a esta obra. Pese a todo, por alguna razón que desconocemos, ambos pensadores sintieron una antipatía mutua que les impidió entablar una relación más estrecha. En una carta a Marin Mersenne del 4 de marzo de 1641, escribía Descartes:

> Creo que lo mejor para mí sería no tener nada que ver con él [...]. Pues si su temperamento fuera el que creo que es, será difícil para los dos intercambiar nuestros puntos de vista sin convertirnos en enemigos [...]. Más aún, te ruego que no le digas más que lo necesario sobre mis opiniones sin publicar; pues o me equivoco mucho o es alguien que quiere obtener reputación a mi costa.

Hobbes a su vez rechazó verse con Descartes en 1644, durante su estancia en París. Lo consideraba un buen geómetra, pero dudaba de su talento filosófico, hasta el punto que llegó a afirmar que «no tenía cabeza para la filosofía».

En el verano de 1645, Hobbes, que rehuía cualquier situación de peligro para su vida —aunque no rehuía el combate intelectual—, mantuvo una disputa escrita con el clérigo anglicano exiliado John Bramhall sobre la naturaleza del libre albedrío, debido a un opúsculo que fue publicado en 1654, sin la autorización del autor, con el título *De la libertad y la necesidad*, lo que provocó una áspera controversia sobre aspectos teológicos. Poco después, en el verano de 1646, cuando Hobbes se preparaba para abandonar París, recibió una oferta que no pudo rechazar.

El conde de Newcastle, primo del protector de Hobbes y general en jefe de las tropas monárquicas, encargado de la educación del príncipe Carlos, quien acababa de llegar a la capital francesa,

lo propuso como preceptor de matemáticas del heredero a la corona de Inglaterra, actividad que desempeñó satisfactoriamente. Semejante muestra de confianza reflejaba la estima en que se le tenía y lo seguro que se estaba de su lealtad a la monarquía. Durante este período, que resultó decisivo para la vida de Hobbes, comenzó a trabajar en *Leviatán, o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, la obra que le dio fama y que le expuso a numerosos peligros. Poco se sabe de los motivos que le impulsaron a publicar en Inglaterra un libro cuyo contenido, que permitía diversas lecturas, no dejaba de albergar un claro riesgo; por los datos que tenemos es muy posible que Hobbes quisiera asegurase con él su inmunidad en Inglaterra, tras la ejecución del rey en 1649, y reconciliarse con Cromwell, aprovechando la promulgación de una amnistía. El libro, que mandó imprimir en Inglaterra, planteaba una teoría de la soberanía per se, no vinculada ni a la monarquía ni a la república, y que podía ser ejercida tanto por una asamblea como por una sola persona. Hobbes, sin embargo, y contra la suposición de que con esa obra quería garantizarse un retorno seguro a su patria, creyó que podría ser de utilidad al príncipe Carlos, y de ahí que le regalara un ejemplar a su regreso de Inglaterra, tras su derrota en la batalla de Worcester, en septiembre de 1651. El efecto en la corte fue, no obstante, devastador, y es muy poco probable que el pensador de Malmesbury tuviera la audacia de cometer conscientemente semejante desacato: en su gesto más bien debieron de intervenir la ingenuidad o la inconveniencia a la hora de elegir el momento apropiado. Hobbes fue acusado de traición a la causa monárquica y de oportunismo, así como de haber legitimado la dictadura inglesa; los grupos católicos en torno a la madre del rey, Henrietta María de Francia, que era de confesión católica, indignados por los ataques a la Iglesia, se confabularon contra Hobbes y es posible que el clero francés urdiera planes para su detención. Convencido de haber perdido el favor en la corte del exilio, y temiendo por su vida, decidió regresar a Inglaterra y someterse al régimen republicano.

En un principio, tras pronunciar el *oath of engagement*, un juramento de lealtad a la *commonwealth*, se instaló en Londres. Poco después volvió a ponerse al servicio del conde de Devonshire, que vivía retirado de la vida pública, recuperando así su anterior ritmo de vida y el tiempo necesario para sus estudios. No obstante, la hostilidad hacia su obra aumentó de manera lenta pero inexorable, y

sobre todo se granjeó la antipatía del frente religioso, compuesto por católicos, presbiterianos, puritanos y anglicanos, que veían que en los libros de Hobbes se minaba la autoridad religiosa; en el frente científico despertó la aversión de las universidades, a las que el pensador inglés negaba toda autonomía y a las que quería ver completamente secularizadas, disciplinadas y sometidas al poder soberano.

En los años sesenta y setenta del siglo XVII aumentó la animosidad contra Hobbes: se publicaron libelos y panfletos contra él e incluso llegó a correr el rumor de que los obispos anglicanos planeaban procesarle por herejía. En 1666 la Cámara de los Comunes reclamó información sobre los libros que se suponía tendían al ateísmo, la blasfemia y la profanación, o que atacaran a los atributos divinos, mencionándose en especial el libro de Hobbes con el título de *Leviatán*. Pero Hobbes no dejó reposar su pluma: se defendió públicamente de esas críticas y añadió un importante apéndice a la versión latina del *Leviatán* (1656) para combatir las acusaciones de herejía. Este asunto terminó por obsesionarle, ante todo porque él mismo consideraba que los calificativos de ateísmo e impiedad suponían las peores difamaciones posibles, así que escribió un opúsculo consagrado a la herejía, titulado *An Historical Narration Concerning Heresy, and the Punishment Thereof (Relato histórico referido a la herejía y a la pena que conlleva)*, publicado en 1680, en el que se puede leer el siguiente pasaje:

> Y fue entonces cuando se escribió un libro titulado *Leviatán* en defensa del poder, temporal y espiritual, del rey, sin decir ni una sola palabra contra el episcopado, o contra cualquier obispo, o contra la doctrina pública de la Iglesia [...]. Pero entonces tanto los unos [los obispos] como los otros [los presbiterianos] acusaron a este libro en el Parlamento de herejía, cuando ni siquiera los obispos habían declarado antes de la guerra qué era herejía.

Contra los ataques de Bramhall en *The Catching of Leviathan or the Great Whale (La captura del Leviatán o la gran ballena)*, donde se afirmaba que la doctrina expuesta en el *Leviatán* conducía inexorablemente al ateísmo, Hobbes opuso «que su señoría no había capturado nada» y, además, que no había podido encontrar ni un solo pasaje que pusiera en entredicho la existencia de Dios, su infinitud, su incomprensibilidad, su unidad o su ubicuidad, por lo que se consideraba absuelto de esa acusación.

Pese a lo avanzado de su edad (publicó el *Leviatán* a los sesenta y tres años), Hobbes siguió activo intelectualmente hasta los noventa años, beneficiándose de la protección de su señor y del rey Carlos II. Su antiguo alumno, que a su regreso, tras la muerte de Cromwell y la restauración, le siguió distinguiendo con su amistad, le otorgó acceso directo a su real persona y le concedió una generosa pensión. Ahora bien, la indulgencia del rey, que disfrutaba conversando con su antiguo maestro de matemáticas, tuvo claros límites, ya que le negó el permiso para imprimir su historia de la guerra civil, *Behemoth or The Long Parliament (Behemoth o el Parlamento Largo)*, un curioso estudio histórico en forma de diálogo que aparecería póstumamente en 1682; aunque a partir de 1679, poco antes de su muerte, circulara una edición fraudulenta. Esta obra, uno de los primeros intentos de investigar las causas que condujeron a la guerra civil, se puede leer como un perfecto complemento histórico a su pensamiento teórico. En ella se analizan los orígenes del conflicto, que para el filósofo se encuentran en una debilidad estructural de la monarquía, debido a su falta de independencia y de recursos materiales, lo que propició el enfrentamiento con el Parlamento; en grupos religiosos como los presbiterianos, los católicos, los cuáqueros, los anabaptistas, etc., que anteponían su conciencia moral a la del Estado; en las clases educadas, que se habían corrompido con la teoría política griega y romana; en determinados sectores de la población, sobre todo de las grandes ciudades, que creyeron que un cambio de régimen les beneficiaría económicamente; y, por último, en la ignorancia de las consecuencias que puede suponer el incumplimiento de la obediencia al rey.

Durante sus últimos años de vida, Hobbes, que gracias a la familia Cavendish había acumulado dinero y propiedades suficientes para vivir con comodidad y sin restricciones, se dedicó a traducir a Homero, lo que revela su vigor intelectual, aunque es probable que padeciera la enfermedad de Parkinson. También escribió *Historia ecclesiastica carmine elegiaco concinnata (Verdadera historia de la Iglesia)*, traducida con posterioridad al inglés y publicada en 1722.

Thomas Hobbes se cuidó siempre físicamente: practicó el tenis hasta una edad muy avanzada y corría hasta quedar bañado en sudor. Asimismo cantaba por las noches para fortalecer sus pulmones, con el convencimiento de que debía su longevidad, inusual

en aquella época, a tales ejercicios. Murió el 4 de diciembre de 1679. Según testimonios recabados tras su fallecimiento para contrarrestar las acusaciones de ateísmo vertidas contra él, falleció como cristiano y comulgó con devoción. Sus protectores pusieron en su tumba este epitafio: «Vir probus et fama eruditionis domi forisque bene cognitus» (Varón probo reconocido tanto dentro como fuera de su patria por su gran saber). En 1688, sin embargo, la Universidad de Oxford condenó y quemó públicamente *Tratado sobre el Ciudadano* y *Leviatán*, entre otros «libros perniciosos y doctrinas condenables».

Aunque no creó lo que se podría llamar propiamente una escuela, los primeros pensadores que mostraron una intensa influencia de Hobbes fueron Baruch Spinoza y Gottfried Leibniz. Este último le había escrito en una carta:

> Si Dios lo permite, siempre declararé públicamente que no conozco a otro autor que haya filosofado con tanta precisión, claridad y elegancia como vos, no, sin exceptuar a Descartes con su intelecto sobrehumano.[4]

PENSAMIENTO

Los fundamentos teóricos de la filosofía política de Hobbes

Ruptura con la tradición

Aunque Thomas Hobbes cultivó disciplinas tan variadas como las matemáticas, la física, la óptica, la lógica y la geometría, fue en la filosofía política donde consiguió alcanzar una originalidad y una profundidad incomparables que le valieron el reconocimiento de grandes intelectuales de su tiempo. En cierto modo, su singularidad consistió en aplicar los principios que determinaban esas ciencias (desarrollados por personalidades como Euclides, Francis Bacon, Galileo y Descartes), al campo de la política, para hacer de ésta una verdadera ciencia.

Desde el inicio de su carrera, en sus *Elementos de derecho* se advierte ya su voluntad de querer romper con la tradición del pensamiento político, consciente de que esto supondría un nuevo

[4] En *Clarendon Edition of the works of Thomas Hobbes*, 1994, vol. VII, carta 189.

comienzo, una auténtica revolución copernicana en la ciencia política. En la dedicatoria al conde de Devonshire inserta en *Tratado sobre el Ciudadano* afirmaba que a sus predecesores les había faltado el punto de partida adecuado, a saber: una teoría política basada en los principios geométricos. Y posteriormente llegó a afirmar, seguro de sí mismo, que la filosofía política no era más antigua, en rigor, que su obra *Tratado sobre el Ciudadano.* Hasta ese momento, en efecto, había imperado una teoría del derecho natural de raíces aristotélico-tomistas que englobaba una visión sobre la naturaleza del ser humano, sobre las constituciones políticas y sobre la justicia y la virtud del ciudadano. Hobbes considera esta teoría obsoleta, ajena a la realidad y también nociva, porque estimulaba la hostilidad entre los distintos grupos sociales surgidos de la Reforma y minaba, con teorías como la de la resistencia y el tiranicidio, el poder del soberano.

Así pues, Hobbes se embarcó en una demolición sistemática de la doctrina aristotélica de la virtud, apartándose, por lo demás, del derecho natural cristiano, con sus ingredientes estoicos, que había introducido una específica finalidad, normatividad y sentido inmanente en la comunidad política y que se atenía a principios considerados eternos y justos. Despreciaba todo esto y se consagró a contradecir uno por uno casi todos los pensamientos aristotélicos; por ejemplo, donde el Estagirita habla de una unidad de la naturaleza y la política, Hobbes lo hace de una oposición entre ambas; donde el primero habla de una teoría del bien común y del hombre como ser político, el segundo construye su teoría sobre el principio de la conservación de la propia vida y afirma que en el estado de naturaleza el hombre lleva una vida brutal y primitiva; en vez de considerar la comunidad como una unidad ontológica y primigenia, previa, por tanto, al individuo, establece como presupuesto prepolítico al individuo egoísta y asocial. Con Hobbes el individuo pasa por vez primera a un primer plano: son sus intereses, sus necesidades y sus deseos los que determinan las instituciones sociales y políticas.

Mientras que para Aristóteles la tiranía constituye el *summum malum* político, por lo que quedan legitimados moralmente la resistencia e incluso el tiranicidio, para Hobbes la anarquía, la guerra civil y la disolución del cuerpo político son los peores males que pueden acometer a una sociedad, y la tiranía puede ser, como mucho, un mal menor. Es más, para Hobbes el tirano no pasa de ser un concepto polémico, empleado para difamar al contrario pero sin

un contenido sustancial, un instrumento muchas veces partidista para atacar la soberanía y sembrar el caos. Tiranicidio no es otra cosa que regicidio. Mientras Aristóteles, en definitiva, deduce de la naturaleza la desigualdad de los seres humanos, algunos de los cuales nacen esclavos, Hobbes opina que en el estado de naturaleza se da una igualdad relativa entre los hombres en lo que respecta a sus capacidades, que sólo se puede eliminar mediante la decisión coactiva del soberano, ya que para Hobbes esa igualdad prepolítica, una vez más a diferencia de Aristóteles, constituye un elemento inestable y precario.

La cuestión fundamental de la filosofía política clásica se centraba en la justicia: qué era y cómo se podía realizar. Éste es el tema del primer libro de la *Politeia* platónica, donde la justicia se equipara a la armonía anímica y se define como lo sano para el alma; por analogía, en la polis se alcanza la justicia al ejercer cada uno de sus miembros las funciones que les son adecuadas para mantener su unidad. Aristóteles, por su parte, para quien la justicia es una virtud ética y social mediante la cual los seres humanos pueden regular sus relaciones, distinguió entre una justicia universal y otra particular, una conmutativa y otra distributiva, según las distintas formas de lo justo y no en virtud de criterios lógicos. Hobbes consideraba estas distinciones ociosas: la justicia nunca podrá servir de cimiento a una coexistencia pacífica, puesto que los diferentes grupos sociopolíticos nunca llegarán a un acuerdo sobre una definición de justicia: ésta ha de sustituirse por la decisión del soberano, que determina mediante la ley —esto es, artificialmente— qué se ha de hacer y qué se ha de omitir. Actuar de una manera justa, desde esta perspectiva, no significa otra cosa que hacer lo que prescribe la ley y dejar de hacer lo que ésta prohíbe. *Scientia civilis* y *scientia iustitia* son idénticas en Hobbes, para quien la justicia está unida indisolublemente al poder estatal: sin el poder estatal no hay justicia, afirmación que le ha valido el título de precursor del positivismo jurídico.

Para Hobbes, en definitiva, la filosofía griega no había contribuido en nada al conocimiento humano, antes bien había ayudado a confundirlo y a enturbiarlo. En su opinión no hay nada más absurdo en la filosofía natural que la *Metafísica* aristotélica, ni nada más repugnante para el gobierno que lo que Aristóteles había dicho en su *Política*, ni nada más ignorante que una gran parte de su *Ética*. A esto se añadía que Hobbes consideraba fraca-

sada toda la teoría política basada en estos principios transmitidos, al no haber sido capaz, por su incompetencia, de fundamentar una paz civil estable. La frecuencia de guerras, rebeliones y disturbios se debía al desconocimiento del único método que proporcionaba un saber verdadero: la paz se podía enseñar e imponer, pues era el producto de una «técnica» o «física» del poder.

Es conveniente recordar que esta ruptura con la filosofía clásica se anuncia ya a principios del siglo xvi en los escritos de Nicolás Maquiavelo, donde se observa también un claro distanciamiento del aristotelismo así como una nueva imagen del hombre, una nueva antropología política cimentada en un acercamiento empírico y psicológico que prescinde de elementos metafísicos y teleológicos. En su concepción del hombre como ser sin medida, insaciable, entregado a sus apetitos y a la voluntad de poder, se aprecian ideas que coinciden con las de Hobbes; la moral se sale también del ámbito político, donde representa más bien un impedimento o una desventaja en la lucha por alcanzar o por mantener el poder. En *El príncipe*, ni el bien común ni la felicidad ni la virtud constituyen el objetivo de la actividad política, sino el mantenimiento del poder y su aumento. La vida se convierte así en una competencia desenfrenada por más poder, en una rivalidad que sólo conoce las leyes del éxito. Por otra parte, Maquiavelo sigue apegado al mundo intelectual ciceroniano, se compromete con la libertad de la República y afirma el valor moral del patriotismo. Ahora bien, mientras el pensador florentino nos habla del Estado como una obra de arte y de la política asimismo como un arte —el de obtener o conservar el poder—, Hobbes diseña una compleja máquina estatal que asegure la disciplina social y desarrolla una rigurosa argumentación filosófico-jurídica con objeto de fundamentar la génesis del Estado moderno. En comparación con Hobbes, el autor de *El príncipe* se queda en un brillante publicista político; carece, sin negar su carácter innovador y sus sorprendentes intuiciones, del ánimo y del talento sistemático del filósofo inglés, de su formación científica y de su espíritu analítico. Fue Hobbes quien realmente supo expresar la irrupción de una nueva era en el pensamiento político, otorgándole su vocabulario y su gramática. Fue también Hobbes quien aportó conceptos fundamentales para la teoría del Estado que explican las diversas ficciones jurídicas sobre las que se funda el derecho constitucional contemporáneo.

Otro de los precursores de Hobbes, el francés Juan Bodino, que pensó con un trasfondo histórico similar al del primero en un clima de máxima inseguridad política debido a las luchas religiosas que desgarraban el reino de Francia, tampoco llegó a traspasar el umbral hacia una nueva época en el pensamiento político. Su teoría de la soberanía *(souveranité, majestas)*, expuesta en sus *Seis Libros de la República* y entendida como el poder supremo, absoluto y perpetuo sobre los ciudadanos y súbditos, desligado de las leyes positivas, suponía un intento de fortalecer el poder real, que sólo había de quedar sujeto a las leyes de Dios, además de a las leyes fundamentales del reino y al régimen de la propiedad y de la familia. Bodino habla de un «recto gobierno», de una vida social sometida al servicio de un fin común que atienda a la dignidad de los hombres libres. En virtud de esta situación, el hombre libre pierde el derecho a rebelarse, esto es, como indica la misma palabra *re-bellum*, a regresar al estado originario de guerra. En todo esto, sin embargo, como bien advierte Antonio Truyol y Serra,[5] Bodino, a diferencia de Maquiavelo y de Hobbes, sigue todavía inmerso en la concepción iusnaturalista tradicional de raíces aristotélicas. Lo que más aproxima a Bodino a la teoría hobbesiana es su definición de ley como orden del soberano, así como su identificación de un desarrollo moral y social del ser humano con el establecimiento de un poder estatal centralizado.

El método científico

Pero volvamos al aspecto que constituye la gran innovación de Hobbes: el método. El filósofo inglés estaba convencido de que el conocimiento matemático, su fuerza demostrativa y su certeza se podían transferir a otros ámbitos, lo que era negado por la tradición aristotélico-tomista, ya que eso habría supuesto la uniformidad de las ciencias. Para Hobbes, la superioridad del pensamiento lógico consistía en que se ocupaba de números, líneas y figuras, proporcionando así un conocimiento riguroso, pero cuando se trataba de los hombres y de sus acciones, todo se transformaba, entraban en juego las pasiones y lo que antes parecía claro, ahora se enturbiaba. Habría que aplicar un método a la ética y a la política

[5] A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado II*, Madrid, Alianza, 1988, pág. 149.

contra el que no pudieran hacer nada las pasiones ni los sentimientos, de manera que se pudieran resolver las contradicciones de las que rebosaba el pensamiento tradicional. Con su empleo del *mos geometricus*, esto es, de una fundamentación del orden político que procede *more geometrico*, Hobbes aspiraba al éxito de su empresa: la racionalización de las relaciones humanas. Con frecuencia recordaba que Platón requería de sus futuros estudiantes que hubiesen estudiado geometría, ya que ésta consistía en el estudio del movimiento, y la naturaleza actúa mediante el movimiento.

Según cuenta la leyenda, fue Galileo, ni más ni menos, quien le propuso durante un paseo la idea de tratar los ámbitos moral y social mediante un método geométrico que fuese fiable desde una perspectiva científica, a saber: el *resolutive-compositive method.* Este método consiste en una operación imaginativa: descomponer la sociedad política en sus elementos fundamentales, los seres humanos individuales, y descomponer a su vez sus movimientos como si fueran simples fuerzas, de modo que al conocer cómo actúan con un grado de evidencia empírica, nos sirvan de fundamento para proposiciones más complejas. Entre otras cosas, esto suponía acabar con la preponderancia de la historia como principio legitimador de un orden político, cuya importancia en este punto sería meramente marginal; más aún, Hobbes consideraba que la historia no tiene más que efectos nocivos en manos de personas inexpertas y que resulta desestabilizadora, ya que, como establece en *Tratado sobre el Ciudadano*, una de las causas más frecuentes de la rebelión contra la monarquía se encuentra en la lectura de los libros políticos e históricos de los antiguos griegos y romanos.

El filósofo inglés aspira, en consecuencia, a eliminar estas variables irracionales a fin de establecer principios de validez universal, fuera de su natural contexto, por así decirlo, y eso tanto en el ámbito de la filosofía moral como en el de la teoría política. Hobbes se coloca así en la vanguardia científica de su tiempo y es muy consciente de que su aplicación a estos ámbitos supone una novedad equiparable a los logros de Galileo o de Harvey. Con gran desprecio mira hacia atrás, hacia los filósofos políticos y éticos del pasado, y declara que sus escritos no son obras científicas sino *scripta verbifica*, pura palabrería.

Hobbes desarrolló sus fundamentos metodológicos, sobre todo, en el capítulo primero de su tratado *Del cuerpo*, donde se postulan los principios que determinan las tres ciencias que, a su modo de

ver, constituyen la filosofía, a saber: la geometría, la física y la moral. Para Hobbes la filosofía, en consecuencia, es lo común a esas tres ciencias, es decir, el método causal genético que quiere averiguar los efectos a partir de las causas generadoras o, a la inversa, partiendo de los efectos conocidos, las causas generadoras. Filosofía se define, por tanto, como el conocimiento obtenido mediante el empleo recto de la razón de los efectos o apariencias, a partir de sus causas conocidas o motivos generadores, o, a la inversa, el conocimiento de los posibles motivos generadores partiendo de los efectos conocidos.[6] Esta definición, como salta a la vista, destierra a la teología del canon de las disciplinas filosóficas. Concretamente conduce al destierro a la teología, a la «doctrina de los ángeles», a la historia natural y política, a la astrología e incluso a la medicina, aunque estas dos últimas entran y salen del ámbito científico según el humor del autor. Lo más escandaloso en su tiempo era, claro está, que parecía prescindir de Dios y de toda dimensión trascendental, superando en esto al mismo Descartes.

La teoría hobbesiana del conocimiento quiere sostenerse sólo sobre sus propios pies, quiere ser puramente secular. Recordemos asimismo que Aristóteles designaba en su *Metafísica* a las matemáticas, la física y la teología como los ámbitos del saber teórico, diferenciándolas de la filosofía práctica, a la que daba una consideración distinta. De este modo podemos darnos cuenta de la ruptura provocada por Hobbes. Ahora bien, el filósofo inglés aporta una razón de esa exclusión de la divinidad: que Dios no constituye una materia que se pueda estudiar científicamente al ser eterno, inmutable e increado, e introduce un matiz significativo al afirmar que su definición de filosofía excluye el conocimiento de Dios, lo cual no significa que éste no exista. Lo mismo se puede decir del conocimiento histórico: el hecho de que no lo considere científico no implica que la historia carezca de valor, sino todo lo contrario, ya que ésta es muy útil y necesaria para la filosofía.

Para llevar a cabo su proyecto Hobbes necesita establecer los fundamentos de un conocimiento científico o, lo que es lo mismo, desarrollar los presupuestos de una *prima philosophia*, como haría su contemporáneo Descartes en sus *Meditationes de prima philosophia* de 1641. Hobbes, sin embargo, se aparta de la teoría cartesiana en varios puntos significativos. Niega, por ejemplo, que el yo

[6] *Cf. De Corpore*, 1, 2, 6.

capte su propia existencia mediante una intuición intelectual, ya que la *res cogitans* ha de ser algo corpóreo o material. Niega asimismo su demostración de la existencia de Dios y, en consecuencia, que la primera filosofía sea una suerte de ciencia trascendente. No obstante, asume de Descartes que los sistemas filosóficos tradicionales no se pueden mejorar, dado que sus mismos fundamentos son insatisfactorios, y afirma que es necesario un nuevo comienzo, y que este nuevo comienzo se ha de guiar por ciencias como la física y la geometría. Otro aspecto que asume del pensador francés es su visión mecanicista del mundo y del hombre, hasta tal punto que su filosofía primera nos proporciona una imagen del mundo en la que sólo hay cuerpos y causalidad. En definitiva, diseña un sistema de una necesidad absoluta según el cual los seres humanos pueden reducirse hipotéticamente a los efectos de un aparato mecánico consistente en órganos sensoriales, nervios, músculos, memoria, imaginación y razón, aparato que se mueve en respuesta al impacto de otros cuerpos sobre él.

Ahora bien, ¿cómo funciona el método de conocimiento hobbesiano? ¿En qué procedimiento se basa? Para empezar, asume una visión de las cosas estrictamente causalista en el sentido moderno, según el cual una causa debe preceder de manera necesaria a su efecto. Tomás de Aquino, en cambio, afirmaba que una causa no debe preceder necesariamente a su efecto, sino que la causa en propiedad, la causa per se, es simultánea a su efecto. Hobbes añade que sólo los cuerpos en movimiento causan efectos, y todo efecto se produce por el movimiento de algún otro cuerpo. Esto, que puede parecer una perogrullada, fue considerado por Hobbes como su propio descubrimiento revolucionario, y de él no sólo dedujo consecuencias físicas, sino también, como veremos, teológicas y filosóficas.

Para Hobbes el conocimiento depende de una operación racional reducida a un cálculo, a la adición y a la sustracción como operaciones básicas, pero con la peculiaridad de que aquí no se emplean números, sino conceptos. Tan sólo empleando este método, fundamentado en una razón calculadora, en una *ratiocinatio sive computatio*, puede cumplir la ciencia política los criterios de certeza que posee la ciencia matemática. Para ello se han de emplear conceptos claros y precisos, lo que él llama una *nomenclatura accurata*, ya que el empleo de metáforas y términos equívocos causa confusión y desemboca en la rebelión y la desobediencia.

Las metáforas son disparates, absurdos; los símiles, sin embargo, pueden ser de utilidad para abrir el entendimiento a ciertas verdades. Esto no quiere decir que Hobbes proscriba las metáforas de la actividad intelectual del ser humano, sino que sólo afirma que se han de restringir a los campos que no exijan un empleo técnico del lenguaje, como podrían ser la poesía o la retórica.

Hobbes, de estirpe nominalista, veía en el lenguaje un instrumento ambiguo: por un lado hace al hombre más sabio, y por otro, más proclive a caer en el error. En realidad el hombre, mediante el lenguaje, no se ha vuelto más sabio sino más poderoso. Es cierto que gracias al lenguaje el hombre dispone de la capacidad de relatar y de la posibilidad de enseñar a otros, de transmitir saberes o pedir consejo, pero la ventaja más importante que proporciona el lenguaje, como afirma en *Del hombre* (capítulo 17), es la de impartir órdenes y de entender órdenes, esto es, la de mandar y obedecer, lo que, por extensión, posibilita que el hombre, sometiéndose a una jerarquía social, pueda llevar una vida apacible y placentera; el lenguaje, en definitiva, en su forma de orden, posee la cualidad de estructurar el mundo en órdenes jerárquicos y supone un instrumento insustituible para la socialización política: siempre, naturalmente, como hemos visto, que los conceptos queden bien definidos y sean claros. Para evitar conflictos interpretativos, para combatir la anfibología, Hobbes decide que el soberano acapare no sólo el monopolio exegético de normas, valores y leyes, sino igualmente el de los conceptos. Así pues, lo que una sociedad haya de entender por igualdad, justicia o libertad depende de la voluntad del soberano. Lo mismo ocurre con las nociones del bien y del mal, que para Hobbes designan únicamente inclinaciones o aversiones, diferentes según los distintos temperamentos, costumbres y opiniones, y de las que, si no se neutralizan, surgen disputas y, finalmente, guerras. En palabras de Herfried Münkler, según Hobbes es el soberano quien decide sobre el contenido semántico de los conceptos políticos.[7]

La lectura de Euclides y su interés por la geometría suministraron a Hobbes otro principio para desarrollar su teoría. En su tratado *Del cuerpo* define una serie de conceptos fundamentales (unidad, materia, forma, espacio, tiempo, movimiento, causa, efecto, etc.) como sus elementos de *prima philosophia*. Con todo,

7 H. Münkler, *Thomas Hobbes*, Frankfurt, Campus, 1993, pág. 92.

renuncia a una fundamentación trascendental o metafísica de esos elementos —operación que emprenderá con posterioridad Immanuel Kant—, y en Hobbes no se despegan de lo meramente físico ni son incluidos, como hizo Descartes, en una teoría de la intuición. A Hobbes no le interesa el ser, sino el cuerpo físico en sí mismo. De ahí que sólo se pueda llegar al conocimiento demostrativo y rigurosamente empírico de lo que el hombre pueda reconstruir, esto es, de artefactos, de lo que se pueda dividir en sus elementos más simples. Aquí el hombre puede acceder a un conocimiento primario, mientras que el conocimiento que obtiene el científico de las apariencias y de los efectos de la naturaleza, que percibimos a través de los sentidos, se ha de considerar secundario; de esos efectos no se puede averiguar cómo se han generado las cosas, sino cómo se podrían haber generado, lo que significa que el conocimiento se mantiene en el ámbito de lo hipotético.

Como consecuencia necesaria de estos presupuestos, Hobbes se declara partidario de un materialismo dinámico. Concibe que todo lo que es, es materia en movimiento, transformación causal en el tiempo y en el espacio, sin que el hombre constituya una excepción: también él, el hombre, se define, por consiguiente, como *matter in motion*. Aquí nos encontramos una vez más con un claro distanciamiento de la teoría aristotélica: mientras ésta otorga una clara preferencia al reposo, Hobbes se la da al principio del movimiento, con lo que introduce una transformación de la percepción temporal y espacial que se volverá típica de la ideología de progreso. Con esta nueva perspectiva el tiempo adquiere un claro dominio sobre el espacio, cualquier acción lentificadora o contenedora requiere una justificación: el resultado es una aceleración de la realidad y de la actividad humana.

En la filosofía de Hobbes, el hombre es objeto de una simplificación que lo reduce a cuerpo físico o a mero mecanismo, sin cualidad ontológica alguna, e incluso su actividad mental se puede explicar mediante un concepto del movimiento puramente físico: sólo así se hace predecible su comportamiento y puede formar parte de la ecuación que resuelve el problema de su socialización. Desde esta perspectiva, por ejemplo, la libertad se define meramente como la «ausencia de impedimentos».

La filosofía política ha de comenzar, en consecuencia, por una antropología que determine qué es el hombre, cuál es su naturaleza, a fin de que con los conocimientos adquiridos —conocimien-

tos seguros y empíricos— se pueda enunciar una teoría política científica. Su proyecto toma cuerpo: la política se ha de fundamentar en una antropología, la antropología en una psicología, ésta en una epistemología sensualista, y ésta, a su vez, en una metafísica materialista.

Antropología política

La naturaleza del hombre

Como hemos visto, para Hobbes es necesario estudiar al ser humano para obtener los datos imprescindibles que nos lleven a una explicación plausible de sus motivaciones, y para ello nada mejor, según el filósofo, que servirse de una psicología mecanicista. Una vez conocidos los resortes elementales del comportamiento humano, se podrán deducir sus repercusiones en una teoría política. Como presupuesto a esta consideración se parte de la homogeneidad de la naturaleza del hombre, de su inmutabilidad, ya que sólo bajo este presupuesto se pueden generalizar los resultados de una observación analítica.

De todos es sabido que Hobbes no se hizo muchas ilusiones acerca de la naturaleza humana: ha pasado a la historia como un pensador profundamente pesimista a este respecto, y parece increíble que esa fama se haya fundamentado en un malentendido, en esa frase sacada de contexto y repetida hasta la náusea de que «el hombre es un lobo para el hombre» *(homo homini lupus est)*, tomada de la *Asinaria* de Plauto, olvidando que el hombre es un lobo para el hombre en el estado de naturaleza; en el orden político, en cambio, el hombre es un Dios para el hombre *(homo homini Deus)*, y con esto no pretendía una divinización del ser humano, sino que más bien quería indicar que en el Estado el hombre puede aspirar a una similitud con Dios *(similitudo Dei)*, mientras que en el estado de naturaleza, en el que impera una guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes* o *bellum omnium in omnes*), expresión tomada de las *Nomoi (Leyes)* de Platón, corre el riesgo —lo quiera o no— de convertirse en un lobo para el prójimo. Pero esto ni siquiera se dice del hombre, sino con referencia a los Estados.

Lo mejor será reproducir el texto original para poner las cosas en su sitio: «Profecto utrumque vere dictum est, homo homini Deus, et homo homini lupus. Illud si concives inter se; hoc si civi-

tates comparemus» (*Tratado sobre el Ciudadano*, epístola dedicatoria). Y su traducción: «Por cierto que con razón se han dicho estas dos cosas: el hombre es un dios para el hombre, y el hombre es un lobo para el hombre. El primer dicho se aplica a la conducta de los conciudadanos; el segundo, a la de los Estados entre sí». Digámoslo ahora de otro modo: el estado de naturaleza es un reflejo de la naturaleza del hombre, el contrato estatal es una obra de la razón humana que eleva al hombre y lo saca de la barbarie. En cualquier caso, la conclusión de Hobbes acerca de la naturaleza humana es muy negativa. El hombre se asimila al depredador, y si los seres humanos no tuvieran miedo de un poder superior que les frena y detiene, recelarían mutuamente, se temerían e intentarían protegerse y defenderse como pudieran. ¿Quiere decir esto que el hombre, para Hobbes, es malo por naturaleza? Ésta era una cuestión peliaguda en tiempos del filósofo inglés, dadas sus intrincadas implicaciones teológicas. La doctrina que había dominado hasta entonces, postulada por Tomás de Aquino, hablaba de una *intentio corrupta* y no de una *natura corrupta*, esto es, de una mácula que enturbia la razón y, por consiguiente, la voluntad, por la cual el hombre se imagina algo malo como si fuera bueno. El mal se define, en consecuencia, como ignorancia del bien *(omne malo ignorans)*. Hobbes, sin embargo, quiere prescindir de una argumentación teológica. Para salir de este atolladero empleó en *Tratado sobre el Ciudadano* un razonamiento saturado de prudencia, aduciendo que la cuestión importante no era la de si todos los hombres eran malos o tenían que ser malos por necesidad, sino que la mera suposición de que hubiera algunos hombres malos obligaría a todos los demás a comportarse como si todos fueran malos, esto es, los hombres se han de relacionar «como si» realmente fuesen malos. Para Hobbes, no obstante, este dilema entre maldad y bondad moral no existe, ya que para él el hombre es más bien un ser dado al poder, pero al mismo tiempo débil e impotente; por ello, como expresa acertadamente Henning Ottmann, la antropología política de Hobbes se entiende como una dialéctica entre la acumulación de poder y la impotencia, dialéctica que Hobbes encorseta en una lógica que culmina en el Estado absoluto.[8]

[8] *Cf.* H. Ottmann, «Hobbes. Widersprüche einer extremen Philosophie der Macht», en O. Höffe (ed.), *Der Mensch – ein politisches Tier?*, Stuttgart, Reclam, 1992.

La naturaleza humana consta de una parte concupiscente *(concupiscible part)* que es tan natural como su parte racional; al ser «natural» no es mala, aunque tampoco sea buena. Para Hobbes las pasiones y los deseos no son pecados en sí mismos, como tampoco incurre en una acción pecaminosa la razón instrumental que se pone al servicio de esas pasiones y deseos. Por mucho que el hombre recurra en el estado de naturaleza a su instinto depredador, eso no cambia nada en la neutralidad moral de sus impulsos naturales. Así pues, no se puede decir que el hombre sea malo por naturaleza, sino tan sólo que todos los hombres son antes que nada animales, dotados de sus instintos y de los deseos y pasiones que resultan de ellos, y que, al ser éstos naturales, no son malos. Tan sólo cuando acciones derivadas de ellos infringen deberes instituidos por el Estado se puede decir de esas acciones que son buenas o malas.

En su búsqueda de los instintos básicos que determinan las acciones humanas Hobbes aplica un método reductivo que, tras ir privando al hombre de atributos superfluos, llega a concebirlo como un cuerpo en movimiento que se rige por criterios de aversión y de deseo, como si fuera un autómata programado que se mueve hacia lo que resulta provechoso a ese mismo movimiento y que se aparta de lo que lo estorba o embaraza; a lo primero, dice Hobbes, los hombres lo llaman «bueno»; a lo segundo, «malo». Esta teoría causal mecanicista sirve, por tanto, de base a su filosofía moral, puesto que cualquier cosa que sea el objeto del deseo de un hombre, a ese objeto lo llamará bueno, y al objeto de su odio lo llamará malo o despreciable. Y como las inclinaciones y aversiones de los hombres son siempre diferentes, los conceptos del bien y del mal son relativos, dado que de la esencia de los objetos no se puede deducir una regla general para el bien y para el mal. Incluso los mismos objetos pueden suscitar en momentos y en situaciones diferentes inclinaciones distintas, según la constitución física o mental en que se encuentre el sujeto. Ahora bien, por más que los hombres apetezcan y eviten cosas distintas, quedan sometidos a unas leyes generales: las leyes del movimiento. Como toda aspiración del hombre presupone un sistema vital en funcionamiento y continuo movimiento, para cada individuo la conservación de su propia vida se convierte en el *primum bonum*, el impulso natural a persistir en el ser. De ahí que todos tengan un interés en seguir viviendo y consideren la muerte como el *summum malum*, que hay

que evitar por todos los medios, a no ser que se dé otra alternativa con un mal mayor que la muerte, por ejemplo una muerte muy dolorosa. En cualquier caso Hobbes elimina la posibilidad de un bien supremo y de un fin último de los que se sentían deudores los filósofos morales tradicionales: priva al bien y al mal de un sentido moral objetivo y les otorga solamente uno psicológico y subjetivo, y reinterpreta la felicidad, la meta de las acciones humanas, como el continuo éxito en la adquisición de cosas y en el logro de objetivos que se van apeteciendo a lo largo de la vida, sin que se alcance un punto de saturación definitivo, pues éste sería sinónimo de muerte. Con esto aboga por un utilitarismo hedonista, o —en palabras de Leo Strauss— por un «hedonismo político» que sustituye la felicidad por la dicha del sobreviviente y por la sensación fugitiva de lo agradable *(iucundus)*.

El instinto de conservación implica por necesidad el miedo a la muerte; expresado en categorías físicas: la conservación de la propia vida se equipara al movimiento incesante, mientras que el miedo a la muerte supone el miedo a detenerse; quien deja de moverse, esto es, quien deja de apetecer, está muerto. Hobbes no se refiere aquí al miedo ante la guerra civil o a otro tipo de miedo específico, sino a un miedo general o básico que impulsa a los hombres a planificar y a actuar con previsión. Para él el miedo, como veremos, desempeña un papel fundamental: al ser una de las emociones más intensas, determina esencialmente la vida del individuo; es el miedo a la muerte el que impulsa al hombre a querer sobrevivir, es el miedo el que le impulsa a vivir en un Estado, es el miedo el que le incita a creer en poderes sobrenaturales y a adoptar una religión; incluso llega a formar parte de la definición del valor *(courage)*, entendido como el miedo a ser herido por un objeto que se quiere evitar y la esperanza de que se podrá evitar esa lesión si se ofrece resistencia. El miedo, en definitiva, es el que impulsa al hombre a cumplir la ley, pero también a desobedecerla. En su traducción de *La guerra del Peloponeso* de Tucídides, en este pasaje excesivamente libre, el rey espartano dice que los soldados que tienen miedo luchan con mayor ferocidad, y que sus propios soldados deberían hacer sus preparativos «como si tuvieran miedo».

Debemos preguntarnos qué tipo de comportamiento exige del hombre esta interpretación materialista de sus motivaciones. La respuesta que ofrece Hobbes es que el hombre debe hacer todo lo posible para asegurarse el éxito, y para ello se ve obligado a incre-

mentar de manera incesante su poder, ya que es poder lo que necesita para conseguir los bienes y los logros a los que aspira, es el poder lo que le permite sobrevivir y lo que necesita para conseguir una vida placentera. Hobbes define el poder con la misma abstracción que ese miedo básico del que hemos hablado: como los medios presentes de que se dispone para obtener algunos bienes, en apariencia buenos, en el futuro, o como cualquier cosa o medio que sirva para la realización de los propósitos individuales. Así pues, el poder está en todo lo que el hombre quiere y hace, decreta esencial e inevitablemente la vida del ser humano. «De manera que doy como primera inclinación natural de toda la humanidad —dice Hobbes en *Leviatán* (capítulo 11)— un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder, que sólo cesa con la muerte.» Bajo el signo del poder todo se convierte en instrumento. Este querer más, esta pleonexia que arrastra al hombre, valorada por Platón como un vicio patológico y por san Agustín como un pecado, y que en Hobbes se eleva a una estrategia racional para satisfacer necesidades e intereses, se manifiesta en todos los ámbitos de la existencia, desde tener amigos, riqueza y honor, hasta fuerza física, belleza y salud. Para Hobbes las amistades son un bien porque son útiles y contribuyen a la seguridad. El honor no es más que un reconocimiento por disponer de poder. Es verdad que este deseo de poder varía de un hombre a otro, pero hay que contar con que en algunos hombres ese deseo de poder es insaciable. Así pues, la competencia, el recelo y la ambición se convierten en las tres causas conflictivas, determinadas antropológicamente, que conducen de una manera inevitable a la guerra de todos contra todos.

La pleonexia, el ansia insaciable de poder, se ve estimulada, además, por el miedo al futuro, un aspecto que nos diferencia del animal. En efecto, el hombre es el único ser que tiene «futuro», cuya razón puede especular sobre acontecimientos que aún no han ocurrido, aunque este conocimiento del futuro le llena de ansiedad y preocupación. «Fame futura famelicus» (*Del hombre*, capítulo 10, §3): el ser humano, dice Hobbes, es el ser al que el hambre futura le da hambre. Para asegurar ese futuro se ve obligado a acumular más poder, lo que se une a que para asegurar el poder de que ya dispone, así como los medios para una vida agradable, dada la vulnerabilidad congénita del ser humano, se necesita la adquisición de más poder en lo que se podría denominar un círculo vicioso. El poder alimenta al poder en una dinámica explo-

siva, pues nunca se alcanzará un estado de plena satisfacción ni de plena seguridad. El miedo y la voluntad se van estimulando mutuamente: se sabe que el otro tiene la capacidad y la voluntad potencial de dañarme, lo que lleva a una mayor necesidad de seguridad y a un incremento en la voluntad de dañar, y así ad infinítum. Por añadidura, el poder se puede considerar como un bien escaso —y en consecuencia valioso—, por lo que cualquier aumento de poder en una parte implica por fuerza una disminución en otra; así el fortalecimiento en uno conlleva el debilitamiento de otro, y el grado de poder sólo se puede estimar con un criterio comparativo, de un tener «más que otro». Este aspecto desata una competencia por el poder entre los individuos, y renunciar a esa competencia significa, para Hobbes, morir. En el estado de naturaleza este afán tiene efectos funestos, mientras que en el Estado se domestica y disciplina, se encauza para el fomento de las ciencias, de la técnica y de la cultura. Mientras que en el estado de naturaleza esa competencia se torna violenta e improductiva, en el Estado se pacifica y obtiene una significación colectiva.

El estado de naturaleza

Como hemos visto, Thomas Hobbes rompe con el derecho natural tradicional, cambia la perspectiva antropológica fundamental y sitúa en la base de su argumentación al hombre, no ya como animal social y político, sino como individuo cuyo comportamiento se rige por criterios de ventaja y de utilidad. Esta ruptura con el iusnaturalismo tradicional se observa con especial virulencia en su teoría de una disolución ficticia del Estado y en la descripción del hombre en el estado de naturaleza resultante, en el *status hominum extra societatem civilem* (también *conditio hominum extra societatem civilem* o *natural condition of mankind, state of nature* en los *Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society*, el título original inglés de *Tratado sobre el Ciudadano*), expresiones acuñadas por Hobbes, que se separa aquí de la tradición estoico-patrística, que había descrito ese estado de naturaleza como un estado pacífico, tradición que continuarán, con distintos presupuestos y consecuencias, Locke, Samuel Pufendorf, el barón de Montesquieu y Jean-Jacques Rousseau.

La teoría del derecho natural de Tomás de Aquino afirmaba que en el estado de naturaleza quedaba realizada de manera inmediata la ética del sermón de la montaña; en dicho estado no

existía el dominio, todos los hombres eran libres y no había diferencias sociales ni propiedad individual. El Doctor Angélico identificó así el *primus status* del hombre con el *status innocentiae*, en disputa con versiones gnósticas de la creación. La escolástica distinguió, por tanto, al hilo de estas consideraciones, entre un *status naturae integrae*, *status integritatis naturae* o *status innocentiae* y el *status defectus iustitiae*, reservando para el más allá el *status futurae beatitudinis.* En el discurso de Don Quijote sobre la Edad de Oro encontramos un modelo literario de esta idea inspirada por Ovidio y Virgilio, donde se nos habla de una sociedad donde se ignoran las palabras «tuyo» y «mío» y donde todas las cosas son comunes, sin que esto provoque conflicto alguno. Precisamente en la teoría de Hobbes esa inexistencia de lo tuyo y lo mío es fuente de continuos conflictos, ya que la propiedad nace rigurosamente con el Estado; con anterioridad todo es de todos y cada uno puede decir que tiene aquello que puede defender. La novedad de Hobbes no reside en rechazar esa idea como algo idílico o utópico —pues ese rechazo ya lo encontramos en Epicuro o en Lucrecio, que caracterizaron ese estado de naturaleza como caótico y bárbaro—, sino en su intento de demostrar desde una perspectiva filosófico-jurídica el carácter negativo de ese estado.

Para Hobbes, la teoría del estado de naturaleza desempeña el papel de piedra de toque en el edificio de su filosofía política. Esta teoría aspira a ilustrar cómo se desenvuelve la existencia humana en una situación en la que nos vemos obligados a relacionarnos con la ausencia de una autoridad superior, capacitada para regular y sancionar nuestros comportamientos. Hobbes creía, por ejemplo, que los indios de Norteamérica vivían aún en ese estado de naturaleza, o que se podía recaer en él, como ocurrió durante la guerra civil inglesa; incluso en ciertos pasajes de sus primeras obras parece concebir ese estado de naturaleza como una fase en el desarrollo histórico social de las naciones. No obstante, la teoría de Hobbes va adquiriendo a lo largo del tiempo, desde el *Tratado sobre el Ciudadano* hasta adoptar su forma definitiva en *Leviatán*, el carácter de una construcción ideal —así lo vio, por lo demás, el mismo Kant, que habló del «ideal de Hobbes»—, con ocasionales vínculos históricos, en la que se distinguen con artificial precisión dos dimensiones existenciales claramente definidas: el hombre vive en estado de naturaleza o en un estado social, *tertium non datur.* Se trata, en definitiva, de un método de reducción científica por el

cual se van aislando los elementos que conducen a la socialización del hombre, para así observar y analizar su comportamiento privado sin las instituciones y los mecanismos que mantienen el orden en una sociedad. En suma, se deja al hombre a su libre albedrío, sin poder o autoridad que lo constriñan, para observar su modo de actuar en condiciones análogas a las de un laboratorio.

¿A qué resultado llega Hobbes tras aplicar ese método reductivo? A uno negativo, sin lugar a dudas. En el estado de naturaleza se produce una guerra de todos contra todos, el hombre carece de recursos naturales para desarrollar unas estructuras estables que regulen su comportamiento, y las posibilidades de un restablecimiento espontáneo del orden quedan reducidas a cero. Tampoco el poder de la moral logra resolver esta situación, pues carece de fuerza vinculante y la mera existencia de individuos que infringen los principios morales contamina la voluntad general. Así pues, en el estado de naturaleza impera el *bellum omnium contra omnes*, en el que por añadidura se da una forma especialmente intensa de guerra cuya esencia no consiste en acciones reales sino en la conocida disposición a emplear la violencia, en la que cada uno se convierte en un enemigo potencial. Aquí no se enfrentan clases o colectividades, sino individuos entre sí que luchan por bienes que son escasos, ya sea por declararse una carencia de ellos o por efecto de la codicia o del egoísmo de los individuos. No se trata tan sólo de conseguir esos bienes sino, como hemos mencionado, de eliminar la futura necesidad de ellos o de asegurar su posesión. Se puede conseguir una victoria en esta guerra, pero esa victoria nunca puede poner fin a la guerra: es por esencia una victoria pírrica, el estado de amenaza es endémico. Los individuos, por tanto, compiten doblemente: tanto por los bienes como por el poder para adquirirlos en el futuro o para mantenerlos. Esta situación provoca conflictos, ya que cuando dos hombres codician un mismo bien que no se puede dividir o compartir, se convierten en enemigos y son capaces de destruirse o de aplicar la violencia para someter al competidor. En este estado de naturaleza el hombre actúa según un cálculo racional con el que se desarrollan estrategias a largo plazo, se emplean medidas preventivas y se toman todas las precauciones posibles, de ahí que se imponga el máximo recelo como regla elemental, que se cuente siempre con lo peor y que uno intente en todo momento anticiparse al competidor. Confiar en la actitud pacífica de los demás se convierte en un compor-

tamiento sumamente irracional y significaría renunciar a los propios intereses: las posibilidades de supervivencia serían nulas. La cooperación también resulta una opción demasiado arriesgada, pues siempre se ha de contar con que los demás perseguirán sus intereses a corto plazo, sin vistas a una posible ventaja común a largo plazo.

Ahora se comprende por qué Hobbes define al hombre, por analogía con el Estado, como un lobo para el hombre, aunque no tanto por seguir un instinto de depredador irracional y salvaje, sino como metáfora de un recelo abierto que no excluye la violencia y de una razón instrumental que no cesa de urdir estrategias para obtener la preponderancia. La vulnerabilidad del hombre se convierte aquí en fuente de continua ansiedad, ya que se da una igualdad relativa y natural entre todos los seres humanos, de modo que la naturaleza ha creado a los hombres tan iguales respecto a sus capacidades físicas e intelectuales que, pese al hecho de que a veces unos posean más fuerza física o un intelecto más agudo, la diferencia entre los hombres no se puede estimar considerable. ¿Qué consecuencias extrae Hobbes de esta definición de igualdad, de esta democracia preestatal? La existencia de una simetría amenazadora en la que cada individuo supone una amenaza mortal para el prójimo: tú puedes ser más poderoso que yo, pero también tú tendrás que dormir y, mientras duermes, eres vulnerable y te puedo matar. Esta igualdad implica que cada uno es una amenaza para el otro, pero también que nadie puede aspirar a una posición ventajosa duradera, lo que imposibilita una pacificación y una estructuración de las relaciones sociales.

Hobbes se esfuerza por no dejar otra salida al hombre: en el estado de naturaleza, o actúa como él prescribe o sucumbe. Su modelo supone una inversión de los presupuestos del derecho natural tradicional. En el estado de naturaleza no existen los deberes, tan sólo los derechos, y en él se han de emplear todos los medios posibles para sobrevivir, incluso el de ser juez en propia causa. En efecto, en el estado de naturaleza cada uno es juez de sí mismo. Un daño causado a otro hombre que no esté justificado por la necesidad de conservarse a sí mismo en virtud de la ley natural constituye, como veremos más adelante, un incumplimiento de esa ley y una ofensa contra Dios. Pero esto sólo ocurre en el foro interno, en el ámbito de la conciencia, ya que esa distinción moral carece de significación jurídica en el estado de naturaleza. Hobbes lo considera en general un pecado, y además siempre

y en todas partes, pero tan sólo en el Estado nace la posibilidad de una distinción objetiva entre lo justo y lo injusto, y tan sólo bajo la ley estatal se convierte en un crimen.

Igual que en el *status naturalis* no hay un tuyo y un mío, tampoco se puede hablar de ladrones en sentido estricto, dado que no hay nada que se pueda robar: todo pertenece a todos. El individuo, que no está sometido a límites, puede apoderarse de todo lo que esté a su alcance. Como expresa Hans Blumenberg con acierto, este estado de naturaleza conoce asimismo un absolutismo, ya que cada individuo se convierte en un *princeps legibus solutus*. Todo derecho depende del poder que posea: «En el estado de naturaleza prepolítico del ser humano el *ius in omnia* teológico se convierte en el *ius omnium in omnia* y, con ello, en el perfecto caos».[9] Hobbes no desconoce que en ese estado puede haber personas con escrúpulos morales que les impidan actuar como él determina, pero la conservación de la propia vida supone para él una categoría amoral. En el estado de naturaleza autoriza a los que no son lobos a comportarse como si lo fueran, de otro modo no podrían asegurar su vida. Así pues, la doctrina tradicional del derecho natural queda reducida a tener derecho a algo a lo que uno, de todas maneras, está obligado: a conservar la propia vida. La máxima socrática (es preferible soportar una injusticia que cometerla) queda vacía de contenido. En el estado de naturaleza no se puede establecer una diferenciación eficaz entre acciones buenas y malas. Sólo con la creación del Estado se podrán establecer criterios de justicia e injusticia, de aplicación legítima e ilegítima de la violencia.

Hobbes concluye que la vida en el estado de naturaleza es «pobre, solitaria, detestable, brutal y breve». Su descripción conduce al lector a considerar que esa vida, que se consume por el miedo, la angustia y la tensión, no merece ser vivida. La tesis de que el hombre, por naturaleza, no es un animal político y que no aspira a la paz, más bien al contrario, que lo natural en él es la guerra, debió de suponer un gran escándalo y se aparta de una larga tradición que se remonta a san Pablo, san Agustín y Lutero, que considera la guerra como la consecuencia inevitable de la naturaleza del hombre, de una naturaleza dañada por el pecado hereditario; precisamente esa depravación o corrupción es la que hacía

[9] H. Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-textos, 2008.

necesario el Estado. Hobbes, en cambio, hace hincapié en los factores que distorsionan las aspiraciones pacíficas del ser humano; la cualidad de la voluntad, que sea buena o mala, cristiana o no, es algo irrelevante para la teoría estatal hobbesiana. El hombre se ve incapaz de instaurar una paz consensuada, lo que no quiere decir que no la desee, y aunque todos los hombres se sometieran bajo la ley de Dios, eso no impediría que la humanidad se sumiera en el estado de guerra en que se encuentra por naturaleza. Hobbes no niega que la vida en común sea una necesidad biológica y cultural, sino que niega que el hombre sea un animal social y político en el sentido de la teoría aristotélica. Mientras los animales sólo necesitan sus apetitos naturales para llegar al consenso de los ánimos *(consensio animorum)* y, en consecuencia, para conservar la paz, para el hombre el apetito natural no es un instinto sino voluntad, y precisamente por ello los miembros de la especie humana se encuentran en natural desacuerdo, de modo que la paz sólo se puede crear mediante un contrato, una asociación artificial *(societas contracta artificiosa)* y por un poder coactivo que tampoco es natural sino artificial.

Es interesante seguir brevemente la influencia del «estado de naturaleza» en la historia de las ideas, ya que permite observar cómo sus distintas reelaboraciones han ido marcando el discurso filosófico y sus interacciones con la realidad política. Samuel Pufendorf, convencido por Hobbes de que el método matemático había de extenderse a la ética y al derecho natural, fue el primero en recurrir a esa teoría para fundamentar el Estado y sus principios legitimadores. En *De statu hominum naturali (Del estado humano natural)* (1675) distinguió entre varias modalidades de estados naturales con una clara repercusión política.[10] Partiendo de un estado inicial calificado de *imbecillitas* o de debilidad humana, distinguió un *status naturalis in ordine ad Deum*, un *status naturalis in ordine singulorum hominun ad se ipsos* o *in ordine ad alios homines*, y optó por una vía intermedia entre la tradición aristotélica de una *societas* de los pueblos cristianos, esto es, admitiendo en el hombre un instinto social, tal como había expuesto Hugo Grocio, y la teoría hobbesiana fundada en el principio estoico de la conservación de sí mismo, que ponía en primer plano el interés del individuo.

[10] «Isthaec doctrina (sc. status naturalis) —dijo— suo sibi jure principem in politica architectonica vindicat locum.»

Así pues, Pufendorf habla de una naturaleza racional y social del ser humano, la que le permite salir de ese estado deficitario que le es consustancial por naturaleza.

John Locke también partió del concepto de un «estado de naturaleza» a fin de legitimar la necesidad del *status civilis*. Para Locke se trata de un estado ideal de igualdad jurídica en la libertad, donde se produce un cumplimiento individual de las normas morales del derecho natural al margen de una compulsión estatal, lo cual quiere decir que en ese estado los hombres están capacitados para cumplir esas normas. Al mismo tiempo, sin embargo, los seres humanos tienden a infringir dichas normas al dejarse llevar por sus instintos y por sus intereses. Como consecuencia de esto, el *ordinary state of nature* constituye un estado lleno de inconvenientes, que gravita constantemente entre la paz y la guerra. Esta inestabilidad quedará corregida por la *civil society*, que supone la garantía de las libertades naturales del hombre y la institucionalización de la forma natural de la sociedad. En Locke, por tanto, ya no nos encontramos tan sólo con un hipotético punto de partida para explicar el nacimiento del Estado y el desarrollo del proceso civilizador, sino también con un modelo normativo con pretensiones prácticas que, por lo demás, quedó plasmado en la famosa *Bill of Rights* de Virginia de 1776.

La teoría de Hobbes experimentará una inversión radical en el pensamiento de Rousseau, como se deduce en el mismo comienzo de *El contrato social*: «El hombre ha nacido libre, y en todas partes se encuentra encadenado». El hombre es bueno por naturaleza y la sociedad lo ha corrompido. Aunque el pensador francés parta de un elemento asocial antropológico, establece la hipótesis de un estado natural pacífico, incluso paradisíaco, en el que el hombre se encontraba en armonía consigo mismo y sin inclinaciones egoístas. Curiosamente vuelve a la especulación teológica, en este caso secularizada, sobre la posible existencia de un *status pure naturalis*. Este *homme naturel*, sin embargo, va a verse corrompido por un desarrollo fatídico, determinado por el dominio, la división del trabajo, la propiedad, la ley, etc., que de esa igualdad originaria va a crear al «súbdito» y al «burgués», un hombre escindido e inauténtico. Este proceso dialéctico degenerativo es irreversible; no hay regreso a ese estado natural ya abandonado y sólo cabe la posibilidad de corregir a ese hombre convirtiéndolo en *citoyen* con la ayuda de un método pedagógico como el expuesto en su *Emilio* y su sometimiento a un sistema

político moral nacido de un «contrato social».[11] Dicho contrato, a diferencia de Hobbes, no supone, como veremos, una subordinación completa a un soberano, sino al cuerpo social en su conjunto o a la voluntad general; de este contrato así concebido surge el Estado. Esa voluntad general tiene como finalidad el bien de todos, la utilidad pública, y se manifiesta en la legislación. En el pueblo como totalidad y como portador de la voluntad general reside, por consiguiente, la soberanía, que asume los atributos típicos hobbesianos al ser indivisible e intransferible, ejerciendo un poder absoluto sobre los individuos. La voluntad general, por lo demás, no reconoce ninguna ley obligatoria, ni siquiera reconoce como obligatorio el contrato social. No obstante, Rousseau establece una serie de limitaciones, como ocurre asimismo en Hobbes, y declara que el poder soberano, por muy absoluto, sagrado e inviolable que sea, no excede, ni puede exceder, los límites de las convenciones generales.

Por último sería conveniente mencionar la importancia de la teoría del estado de naturaleza para la fundamentación del derecho de Immanuel Kant y, por ende, del pensamiento ilustrado. El filósofo prusiano habla de un *status naturalis*, pero no en el sentido de un *status iniustus*, sino en el de un *status iustitia vacuus*, esto es, alude a un estado en el que se da una ausencia de la justicia distributiva, de la que da a cada uno lo que es suyo, y que en consecuencia se caracteriza por la inexistencia de una organización judicial. A este estado opone el *status civilis* propiamente dicho, en el que rige un derecho público. En el estado de naturaleza imperaría tan sólo un derecho privado *(ius privatum)* que no debería confundirse con unas normas jurídicas de ámbito privado sino que en realidad constaría de meras relaciones jurídicas entre personas privadas, entre individuos aislados y no sometidos a una unidad política. Estas reglas privadas no constituyen un derecho, sino que poseen un carácter provisional hasta que sean sancionadas por el Estado en el *status civilis*.

[11] Hay que matizar aquí que entre dos obras de Rousseau —el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* y *El contrato social*— se da una clara contradicción, pues mientras en la primera obra ese contrato —esto es, la socialización— adopta un carácter negativo, al traer consigo la guerra, la desigualdad y la codicia, en la segunda obra tiene efectos muy positivos, al introducir la moralidad en las acciones, la obediencia a la ley y la justicia.

El dilema de los presos

El estado de naturaleza de Hobbes puede entenderse como un proceso por el cual el hombre tendría que aprender a mostrarse cooperativo, ya que se trata de un estado estéril en el que se malgasta la energía y se vive en continua angustia. Pero debido a un factor concluyente, se topa con un impedimento insalvable para poner punto final a la guerra de todos contra todos mediante la cooperación social; para ello necesita recurrir a una autoridad absoluta y al consiguiente sistema represivo. Esta imposibilidad de establecer un orden pacífico, por más que todos lo deseen, y la decisión de Hobbes por el sometimiento de los súbditos y no por su cooperación, alimentan un controvertido debate que ya cuenta con varias décadas.

La pregunta a la que se ha de responder es la siguiente: ¿es realmente necesario un poder absoluto en el modelo hobbesiano para que todos puedan beneficiarse de las ventajas de una cooperación estratégica? ¿No es posible llegar al orden pacífico a través de una cooperación racional que establezca una serie de restricciones en los comportamientos de los actores? La respuesta depende de la confianza que se quiera otorgar a la fuerza cooperativa en competencia con el recelo mutuo entre los individuos del estado de naturaleza. Hobbes no argumenta aquí de una manera arbitraria, sino que en realidad aplica una regla lógica que se puede ilustrar con el célebre dilema de los presos, atribuido a A. W. Tucker, y que nos muestra un juego de dos personas que desemboca en una ganancia nula para las dos en virtud de un comportamiento no cooperativo debido, en primer lugar, a que los acuerdos no son vinculantes y, en segundo lugar, a que una persona no gana lo que la otra pierde. Este dilema del que hablamos, desarrollado en el ámbito de la teoría de los juegos, nos permite reconstruir la decisión a la que llega Hobbes.

Imaginemos, por tanto, a dos presos, A y B, incomunicados entre sí, que han cometido juntos un grave delito. El fiscal los interroga por separado, y los dos saben que si no confiesan, se les acusará sólo de un delito leve y recibirán una breve sentencia, digamos que de dos años; ahora bien, si uno de ellos confiesa, se le nombrará testigo de cargo y se le pondrá en libertad, mientras que el otro recibirá una pena grave, digamos de diez años. Si los dos confiesan, se les aplicará la ley, que para el delito cometido prescribe cinco años. En esta situación, si no intervienen otros factores subjetivos

como remordimientos de conciencia, arrepentimiento, etc., nos encontramos con una situación inestable. Si nos ponemos, por ejemplo, en el lugar de A, es evidente que un cálculo racional de las cuatro posibilidades establecerá la siguiente jerarquía: lo más conveniente para A sería confesar y que B no confesara; la segunda posibilidad, y la menos atractiva, sería que ninguno de los dos confesara; en tercer lugar tendríamos la doble confesión; y la peor de las posibilidades sería que A no confesara y B sí. El dilema en que se encuentran los presos, tras su sometimiento a una estrategia racional, arroja un resultado claro: lo más conveniente es confesar, cualquiera que sea la decisión del otro, y con prioridad a la estrategia de la confesión doble, pues en el caso de que el otro confiese, es mejor que yo también confiese, y en el caso de que el otro no confiese, aún resulta más ventajoso que yo confiese. Ahora bien, la estrategia racional de la confesión no es ni la más ventajosa para los dos, ni la que conduce a un resultado más favorable. Para los dos la opción más ventajosa habría sido la de negarse a confesar, pero aquí los intereses privados se tendrían que haber sometido a principios comunes de utilidad general. Como se ha destacado con frecuencia, el atractivo de este dilema radica en que la argumentación racional egoísta no conduce precisamente a la solución más ventajosa. En el modelo de Hobbes este dilema queda patente en el hecho de que la persecución de los propios intereses a corto plazo en el estado de naturaleza implica que el comportamiento cooperativo suponga un riesgo excesivo. De ahí que Hobbes se decante por la polémica solución del sometimiento y no por la de la cooperación.[12]

El contrato social y de dominio

El hombre ha de salir del estado de naturaleza anteriormente descrito si quiere vivir en armonía con sus congéneres y llevar una existencia digna en la que sean posibles la cultura, el comercio, el progreso científico y la seguridad. La solución aportada por Hobbes es que los egoístas racionales del estado de naturaleza se deben someter a una socialización mediante un pacto *(covenant)* por el cual surja un sistema de dominio.

[12] Para una crítica de la decisión hobbesiana, *cf.* J. Rawls, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

Esta idea de Hobbes, sin embargo, no era nueva. La idea del contrato social la encontramos ya en la Antigüedad: los sofistas remitieron el derecho a una pura convención; Epicuro habló del carácter contractual del orden jurídico político, y Lucrecio describe en *De rerum natura (La naturaleza)* un proceso civilizador impulsado por comunidades contractuales. El mismo Cicerón, para quien la *res publica* está constituida por un pueblo *(populus)* que no se reduce a una mera aglomeración de seres humanos, sino que forma una colectividad basada en un acuerdo sobre el derecho *(iuris consensu)* y el bien común *(utilitates communione)*,[13] no deja de mencionar el *societas coetus* como un proceso de formación del derecho y de superación del estado de barbarie. En el *Digesto* de Justiniano se llega incluso a postular la noción de un estado de naturaleza superado por un contrato social que ya porta en sí los caracteres de un *pactum unionis* y de un *pactum subjectionis*. Este pensamiento contractual servirá de legitimación al absolutismo cesarista del período tardío romano.

En la Edad Media también encontramos los feudos o contratos por los que los soberanos y otros señores concedían a sus vasallos tierras o rentas en usufructo a cambio de fidelidad y prestaciones de índole militar. El pensamiento contractualista apareció ocasionalmente, asimismo, en la lucha entre el poder temporal y el espiritual, entre *imperium* y *sacerdotium*, por ejemplo en Manegold de Lautenbach, monje alsaciano que refirió la autoridad imperial a un mero acuerdo humano, limitado por contrato, mientras que la autoridad papal procedía directamente de Dios. En cualquier caso, durante la Edad Media la noción contractual se empleaba, sobre todo, para reclamar derechos del príncipe.

Pero Hobbes dio un giro novedoso a esta idea. Su contrato, que él no definía ni como un contrato social ni como un contrato de dominio —pero que es las dos cosas a un mismo tiempo: *pactum associationis* y *pactum subiectionis*, según la terminología posterior de Pufendorf—, hace surgir el orden político y la armonía ciudadana, que, a diferencia de la existente en el reino animal, en el caso humano es artificial y tan sólo posible gracias a dicho contrato. Hobbes no cuenta en su modelo ideal con que pueda haber personas favorecidas por el estado de naturaleza, capacitadas para resistir más, ya sea por una aptitud natural o por pura fuerza física, y

[13] *Cf.* Cicerón, *De republica*, I, 25, 39.

que no acepten un contrato social a no ser que éste respete sus ventajas naturales. Éste es un aspecto que va a ser criticado con posterioridad y al que filósofos contemporáneos, como John Rawls o Ronald Dworkin, intentarán encontrar una solución.

Para salir del estado de naturaleza planteado por Hobbes se necesitan una serie de presupuestos, desarrollados en los capítulos 14 y 15 del *Leviatán*, donde, sorprendentemente, se trata de un número de leyes naturales que han de tener vigor en dicho estado de naturaleza. Hobbes se refiere incluso a un derecho natural *(right of nature)* o *jus naturale* que se define como la libertad que cada uno posee para emplear su poder con el fin de preservar su propia naturaleza, esto es, de conservar su propia vida. En su distinción entre derecho y ley, Hobbes quiere precisar que el derecho es para la ley lo que la libertad es para la obligación. Asimismo se habla de una ley fundamental de la naturaleza, cuyo contenido se limitaría a prescribir la búsqueda de la paz. Dentro del Estado, la diferenciación entre leyes fundamentales y las que no lo son es meramente práctica. La ley fundamental sería aquella que, si se incumple, destruye la comunidad política; una ley no fundamental sería aquella que, en caso de incumplimiento, no destruye la comunidad política.

Las leyes naturales son dictadas por la razón *(dictamen rectae rationis)*, e incluso a veces, como en *Elementos del derecho* y en *Tratado sobre el Ciudadano*, se llegan a identificar con la razón misma o con la recta razón, y estas leyes, inmutables y eternas por más señas, prohíben que se haga algo que suponga la destrucción de la propia vida. En este ámbito nos encontramos con cierta inconsecuencia en el pensamiento de Hobbes: a veces se menciona expresamente que la ley natural, que se supone es una ley divina y que se identifica con la ley moral, es una ley genuina, y otras veces se dice que no lo es; cuando dice que lo es, Dios es el legislador; cuando no, se considera un dictado de la razón. Aloysius P. Martinich sugiere que la argumentación hobbesiana es ambivalente, ya que intenta reconciliar sin éxito una tendencia conservadora y otra innovadora. Desde la perspectiva conservadora de un partidario de la monarquía absoluta, defiende la idea tradicional de un Dios que es el autor de las leyes naturales, de modo que los que las infrinjan cuenten con un severo castigo. Desde la perspectiva innovadora, en cambio, defiende que cada individuo debe cuidar de sí mismo y que no puede depender de Dios para solucionar sus

asuntos diarios.[14] Sea como fuere, aquí nos topamos con uno de los aspectos más controvertidos entre los comentaristas de Hobbes.

Las leyes naturales reconocidas por el filósofo de Malmesbury se pueden resumir así:

1) Busca la paz.
2) Renuncia al derecho a todas las cosas en la misma medida en que los demás estén dispuestos a hacerlo.
3) Cumple las obligaciones contractuales *(pacta sunt servanda)*.
4) Muestra gratitud: no des motivo a que una persona que te ha regalado algo se arrepienta.
5) Sé condescendiente, trata de adaptarte a los demás.
6) Perdona a las personas que se arrepienten y lo deseen.
7) La venganza no puede matar la buena voluntad.
8) En caso de ofensa no des señales de desprecio o de odio al prójimo.
9) Reconoce la igualdad de los seres humanos.
10) En un pacto que establezca la paz, las condiciones para cada una de las partes han de ser las mismas.
11) Los jueces han de ser imparciales y no deben favorecer a ninguna de las partes.
12) Lo que no se puede dividir se ha de compartir; lo que es prácticamente ilimitado no se puede restringir en su uso; lo que está limitado se debería repartir de un modo proporcional.
13) La distribución de lo que no se puede dividir o compartir se ha de determinar por sorteo.
14) La distribución de algunos bienes se habrá de determinar por sorteos arbitrarios, esto es, por el método acordado entre las partes principales.
15) A los mediadores de paz se les ha de garantizar la seguridad.
16) Las partes en una disputa se han de someter a un árbitro.
17) Nadie puede ser juez en causa propia.
18) Nadie puede ser juez en una disputa que concierna a sus propios intereses.
19) No se dará más crédito a un testigo que a otro en igualdad de condiciones.
20) El hombre ha de estar sobrio, no debe embriagarse.

[14] A. P. Martinich, *A Hobbes Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1998, pág. 187.

En otros pasajes de su obra encontramos estas leyes naturales: toda persona está obligada a proteger al soberano en una guerra, libertad de comercio, y da consejo sólo al que lo pida. Hobbes confiesa que muchos encontrarán difícil la deducción de estas leyes, pero pueden recurrir a una confirmación intuitiva de ellas empleando el principio conocido como la versión negativa de la regla de oro: no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti. O simplemente mediante la operación de ponerse en el lugar del prójimo.

Al leer estas leyes, no podemos sino vincularlas con el derecho natural tradicional. Son nociones que encontramos en el pensamiento aristotélico-tomista, y esto ha abierto un amplio debate entre partidarios, como Alfred Edward Taylor,[15] que considera que en el fondo Hobbes es un pensador iusnaturalista que mantiene la ley moral como criterio de actuación del hombre, o, como se ha afirmado con mayor frecuencia,[16] que estas normas no poseen el carácter obligatorio e incondicional de las normas morales del iusnaturalismo, pese a considerarse eternas e inmutables. Más bien nos encontraríamos con reglas de prudencia o «imperativos hipotéticos», que siempre van acompañados de cláusulas de reserva. Aunque Hobbes emplea la terminología iusnaturalista y nos habla de leyes dictadas por Dios, según la opinión preponderante deja sin contenido los conceptos tradicionales y los ocupa semánticamente, privándolos de su carga moral y metafísica. Más que ante leyes naturales estaríamos ante conclusiones de la razón instrumental, de ningún modo ante mandamientos divinos; para Hobbes, Dios es en esencia poder, omnipotencia, y su Dios es el Dios del nominalismo, que gobierna el mundo sin romper las leyes de la causalidad y que ha entregado al hombre la razón para salir del paso hasta la segunda llegada de nuestro Salvador. En el estado de naturaleza esas leyes naturales no vinculan a nadie, pues para ello sería necesaria una ética normativa; el miedo ante un castigo divino por incumplirlas no constituye motivación suficiente para ga-

[15] *Cf.* A. E. Taylor, «The Ethical Doctrine of Hobbes», en *Hobbes Studies*, Oxford, Basil Blackwell, 1965, págs. 35-56.

[16] En específica respuesta a Taylor, *cf.* S. M. Brown, «The Taylor Thesis», en *The Philosophical Review* 68 (1959), págs. 303-343. Leo Strauss, en su obra *Derecho natural e historia* (Barcelona, Círculo de Lectores, 2000) afirma que los filósofos modernos del derecho natural, como Hobbes y Locke, de hecho pervirtieron la antigua tradición iusnaturalista.

rantizar su obediencia. Para que esas leyes puedan desarrollar su fuerza pacificadora se requiere un poder que sea lo bastante fuerte para garantizar su cumplimiento mediante un temor eficaz.

El concepto de derecho natural en Hobbes ha creado agrias controversias. Sus equilibrios entre el carácter vinculante o no de las leyes naturales, así como la distinción entre un foro interno y otro externo, no contribuyen a dar claridad a sus intenciones. Algunos comentaristas de su obra afirman que, como cristiano, Hobbes tendría que haber acogido elementos del derecho natural que de alguna manera hubiesen limitado los poderes del soberano. Pero en el filósofo inglés nos encontramos precisamente con la estrategia opuesta, como se deduce claramente de su interpretación político-teológica de los Diez Mandamientos. En el capítulo 42 de *Leviatán* afirma que Dios otorgó el decálogo a los judíos cuando se convirtió en su soberano civil, y a continuación se dedica a transferir atributos divinos al soberano. Así, por ejemplo, al igual que Dios es omnipotente y el juez de todos, el soberano posee un poder irresistible y es el juez de todos los hechos y acciones; al igual que la salvación de los pecados procede de Dios, la salvación terrenal del miserable estado de naturaleza proviene del soberano. Los cuatro primeros mandamientos los interpreta aplicando una estrategia secularizadora y refiriéndolos al soberano en analogía divina. Del primer mandamiento deduce que los súbditos no deben tratar de cambiar su forma de gobierno, y del segundo, que el soberano no debe permitir que sus súbditos honren o admiren a otro súbdito de modo que se ponga en peligro su obediencia al soberano. Del tercero deduce que el soberano no debería permitir que se critique su política o que se ponga en duda su autoridad. Del cuarto, que se debe instruir a los súbditos acerca de sus deberes. En *Tratado sobre el Ciudadano*, sin embargo, termina por afirmar que el decálogo no es lo bastante detallado para servir como sistema moral vinculante. Únicamente el soberano está facultado para, con sus decisiones, dar a los mandamientos una utilidad práctica.

A la argumentación de Hobbes se le ha reprochado a menudo cierta incoherencia lógica. Tal como se define el estado de naturaleza, parece obvio que esas leyes naturales, entendidas como determinaciones racionales, serían insuficientes para abandonar ese estado, de manera que la teoría contractual hobbesiana fracasaría por sus propios presupuestos. El filósofo inglés afirma que para

abandonar ese miserable estado de naturaleza sólo existe un camino: la institución contractual de un poder visible que mantenga a raya a los hombres y que los obligue a cumplir sus contratos y a respetar las leyes de la naturaleza por miedo a ser castigados. Los contratos, sin la espada, afirma Hobbes en *Leviatán* (capítulo 17), sólo son palabras, y para que se cumplan las leyes se necesita «the terror of some Power», «el terror de algún poder». La racionalidad sin miedo no logra la fuerza necesaria de convicción; el miedo solo, sin racionalidad, contribuiría a empeorar el caos. El miedo se torna, pues, en factor determinante no sólo en las relaciones mutuas en el estado de naturaleza, sino ya dentro del Estado entre el súbdito y el soberano. En sus *Elementos de derecho* decía Hobbes que la mutua ayuda es necesaria para la defensa, al igual que el miedo mutuo es necesario para la paz (capítulo 19, §3); el miedo llega a convertirse en un principio legitimador, pues —como afirma Louis Roux— es el que engendra la necesidad de seguridad. El contrato social es producto, por consiguiente, del miedo y de la esperanza: del miedo a la muerte y de la esperanza de disfrutar de una paz en una libertad limitada.[17]

Aparte de la objeción de si un contrato fundado en el miedo puede ser vinculante —a la que Hobbes se adelanta manifestando que si un contrato basado en el miedo no fuera vinculante no se podrían establecer condiciones de paz entre enemigos—, surge otra más compleja: en el estado de naturaleza los contratos no pueden ser eficaces porque falta la seguridad acerca de la disposición de la otra parte a cumplir lo prometido, y entonces tampoco puede ser eficaz el contrato estatal, puesto que el poder que lo garantiza ha sido instituido por ese mismo contrato. Frente a esta objeción se ha aducido que el contrato se limita aquí a nombrar las condiciones bajo las cuales se impide la descomposición del orden político. La filosofía de Hobbes se limitaría a aclarar a los individuos en el estado de paz cómo deben obrar para impedir la irrupción de la anarquía o la guerra civil. Sea como fuere, tampoco podemos olvidar que Hobbes no pretende «contar» un proceso histórico temporal ni describir un acontecimiento, sino que permanece en una argumentación teórica donde lo importante es mantener una lógica interna. El contrato surge según una cons-

[17] L. Roux, *Thomas Hobbes, penseur entre deux mondes*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1981, pág. 230.

trucción ideal, es un modelo normativo en el que se asume que cada uno cierra un contrato con el otro, como si se dijera:

> Autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera y les des esa autoridad en todas sus acciones. (*Leviatán*, capítulo 17.)

Su eficacia estriba en que es la única posibilidad lógico-racional de abandonar el estado de naturaleza, y supone la culminación de una argumentación que quiere ser apodíctica. Bernard Wilms ha caracterizado esta teoría contractual, dada su idealidad, como «teoría trascendental de la sociedad» o como «teorema político trascendental». Hecho eso, la multitud, según Hobbes, se convierte en una persona que recibe el nombre de Estado *(commonwealth, civitas)*, de lo cual se deduce, dicho sea de paso, que el filósofo inglés aún no distingue claramente entre Estado y sociedad.

Así pues, para salir del estado de naturaleza es necesario erigir un poder común que pueda defender a los habitantes de los peligros externos y de los daños que se puedan causar entre sí: todas las voluntades se han de reducir a una sola voluntad. De este proceso artificial en el que cada uno renuncia a su derecho a todo *(ius in omnia et omnes)* y se constituye una única voluntad, surge el Estado, que se define como:

> [...] una persona de cuyos actos, por mutuo acuerdo entre la multitud, cada componente de ésta se hace responsable, a fin de que dicha persona pueda utilizar los medios y la fuerza particular de cada uno como mejor le parezca, para lograr la paz y la seguridad de todos. (*Leviatán*, capítulo 17.)

El hombre o la asamblea que absorbe esas voluntades recibe el nombre de soberano, y todos los demás sometidos a él, el de súbdito o el de ciudadano, conceptos estos últimos que Hobbes parece emplear sin una distinción clara.

¿Cuál es la inmediata consecuencia de la entrada en vigor de este contrato? Para comenzar, se establece una línea divisoria con el estado de naturaleza, como si fuera una tábula rasa: el soberano puede imponer ahora su propia voluntad, el soberano monopoliza el poder en aras de la paz. Hobbes diseña, en consideración a este

aspecto, uno de los contratos más extraños en la historia del pensamiento político, pues en su virtud el soberano no constituye una de las partes contractuales, sino que más bien se ha de considerar un tercero beneficiado, un lobo *intra muros*, el único que queda. En vez de ser un contrato limitador del dominio, que defina derechos, deberes y limitaciones del soberano, nos encontramos con un contrato que fundamenta el dominio y que se torna perpetuo: cualquier intento de los súbditos por retirar los derechos de soberanía transferidos equivale a la disolución del cuerpo político, queda fuera de la esfera del derecho.

Como contraste con el modelo hobbesiano, el pacto ideado por otro contractualista inglés, John Locke, se cierra sobre la base de los derechos fundamentales, inalienables e intransferibles del pueblo: éste no enajena completa e incondicionalmente su poder, sino que en virtud del contrato original *(original compact)* se desprende de parte de sus derechos naturales y los limita en aras de una mayor eficacia. Ahora bien, al pactar por consentimiento mutuo mantiene el derecho a ofrecer resistencia en caso de incumplimiento o abuso por parte del soberano. Para Locke, en abierta polémica con Hobbes, el poder político o civil nace del consenso y, frente a la férrea unidad del poder supremo que establece este último, Locke cree que, al no existir en realidad el poder, sino poderes, éstos han de estar «coordinados», pero no concentrados y unificados en las manos del soberano. Para él el poder político no es otra cosa que el poder unificado de los ciudadanos particulares para la protección de la libertad individual.

En el caso de la teoría contractual kantiana nos encontramos con un pacto o contrato, denominado asimismo «contrato originario» (*ursprünglicher Kontrakt* o *Vertrag*), que establece una constitución limitadora del poder: el pueblo renuncia a la libertad del estado de naturaleza, pero para recuperar una libertad responsable en la sociedad civil. Hay que decir que Kant reconoce la razón que asistía a Hobbes en su descripción del estado de naturaleza y en el deber fundamental del hombre de abandonar dicho estado. Ahora bien, insistió en que, tras el contrato, para los ciudadanos era posible emitir juicios privados en la esfera del derecho y aceptaba la posibilidad, excluida por Hobbes, de la caracterización de una ley como injusta. Tanto Locke como Kant reconocen la existencia de derechos en el estado de naturaleza; el primero admite el derecho a la vida, a la libertad, a la propiedad, derechos que son

innatos, mientras que el filósofo alemán admite el derecho de propiedad y los derechos que surjan de los convenios: sólo falta el poder coercitivo que garantice la integridad de esos derechos.

El soberano de Hobbes, en cambio, posee un poder absoluto, y no hay ningún derecho —ya sea individual, humano o natural— que limite su soberanía. Por extraño que parezca, en la construcción hobbesiana los individuos asociales y egoístas pactan para legitimar un absolutismo estatal. De la lógica interna de este pacto o contrato deduce el soberano todas sus prerrogativas, y la razón por la que se le han transferido todos los derechos —la seguridad de los habitantes— exige que haga uso de ellas. Aquí, no obstante, nos topamos con uno de los deberes implícitos del soberano, si bien no surge propiamente del contrato, del que no dimana ningún deber para él, sino de su finalidad intrínseca: la seguridad. El soberano queda obligado a mantener la paz interna en el Estado, y ésta es una obligación funcional. Los ciudadanos responden a esta obligación con su obediencia absoluta y, mientras el soberano cumpla con su obligación, el contrato no se puede rescindir, ni se puede retirar la autorización dada. «Protecto ergo obligo», reza la máxima del soberano. Ahora bien, adviértase la sutileza en la argumentación de Hobbes: los súbditos no obedecen al soberano por una obligación hacia él, sino que la obediencia al soberano emana de la obligación mutua entre los súbditos. Son ellos los que han pactado al compartir un interés mutuo: la paz y una vida placentera. Esta argumentación se puede vincular a un acontecimiento histórico vivido por Hobbes. En virtud de esta teoría, el rey Carlos I no podría haber sido juzgado ni ajusticiado según las leyes civiles, pues el soberano queda fuera del contrato y por encima de las leyes: del contrato en sí no surge ningún deber para el soberano, y precisamente al estar éste por encima de las partes contractuales puede dirimir sus diferencias y conflictos. Si, por el contrario, fuese parte contractual, los ciudadanos le podrían acusar de incumplimiento o de lesión de los deberes contractuales, y ¿quién dirimiría entonces este conflicto? Cualquiera que estuviera legitimado a resolverlo sería un poder superior a las partes y estaría usurpando las funciones del soberano.

Hobbes, colocado ante este dilema, se decanta por concentrar todo el poder en las manos del soberano, por convertirlo en la fuente del derecho —tanto el político como el eclesiástico—, por lo cual se vuelve infalible, no puede cometer injusticias ni errores,

y tampoco es responsable, pues se encuentra por encima de la ley (*legibus solutus*). El soberano sólo responde ante Dios y ante su propia conciencia. Su absolutismo llega a tal extremo que Hobbes, en su obra *Behemoth*, osa afirmar que si un hijo recibe la orden de su soberano de matar a su padre, tiene la obligación de matarlo. Su intento de quitarle hierro a esta opinión diciendo que ningún soberano actuaría con tanta brutalidad no puede sino parecernos pueril o un sarcasmo tras las experiencias del siglo XX. Nadie se sorprenderá de que Hobbes equipare, por tanto, al soberano con un dios mortal. En cualquier caso, y como contrapeso al poder inmenso de que dispone, Hobbes habla de una comunidad de intereses entre el ciudadano y el soberano, afirma que éste puede interpretar las leyes naturales pero no puede suspenderlas, y consuela diciendo que el abuso de poder por parte del soberano, y los daños causados como consecuencia de dicho abuso, siempre serán un mal menor en comparación con una recaída en el estado de naturaleza.

Sería algo absurdo, ciertamente, sacar al miserable individuo del miedo y de la angustia del estado de naturaleza para sumirle en el miedo y la angustia bajo el dominio del coloso, de la bestia Leviatán, en una paz que sólo se podría comparar con la paz de los cementerios. Con frecuencia se ha criticado a Hobbes arguyendo que esa acumulación de poder en las manos del soberano y esa irresponsabilidad suya resultan innecesarias; Hobbes ya ha logrado con su argumentación que comprendamos que lo mejor para el hombre en el estado de naturaleza sería salir de él, pero se hace difícil comprender por qué se hace ineludible la transferencia de todos los derechos a una persona o asamblea que no los va a devolver, que va a perpetuar su poder, lo que indefectiblemente culminará en abusos de toda índole. Lord Acton sintetizó este peligro en la brillante fórmula: «El poder tiende a corromper, el poder absoluto corrompe absolutamente». La amenaza a estas personas de que si no transfieren todos sus poderes recaerán en el estado de naturaleza parece poco consistente. Más bien, como advierte Crawford Brough Macpherson,[18] nos encontramos aquí con una concreta exhortación a sus contemporáneos en vista del peligro de una guerra civil. Hobbes parece indicarles que deberían actuar como si hubiesen

[18] C. B. Macpherson (ed.), introducción al *Leviathan* de Thomas Hobbes, Londres, Penguin, 1985 y J. Rawls, *op. cit.*, nota 12.

cerrado un contrato similar, si quieren asegurar su vida y sus posesiones en una sociedad inestable. El hombre, viene a decirnos, siempre va a vivir con alguna que otra incomodidad, y la mayor de estas incomodidades no se puede comparar, ni con mucho, con las miserias y las horribles calamidades que acompañan a una guerra civil.

El «dios mortal»

Soberanía y resistencia

La teoría contractual hobbesiana narra la creación hipotética del Estado, que es una creación artificial: el Estado es obra humana, invento humano, no surge de manera espontánea ni por un proceso natural, como si fuera un organismo. Hobbes designa de tres maneras distintas esa creación:

1) Como un *homo magnus (magnus ille Leviathan)* al hilo de la tradición platónica, expresando así que el soberano es más que la suma de todas las voluntades individuales de los súbditos, de ahí su carácter trascendente, aunque sólo en un sentido jurídico y no metafísico.
2) Como un ser artificial, un autómata o una máquina, siguiendo la argumentación mecanicista cartesiana que se comienza a imponer en el siglo XVII y que culmina en pensadores como Julien Offray de La Mettrie.
3) Como un dios mortal: «De este modo se genera —dice Hobbes— ese gran Leviatán, o mejor, para hablar con mayor reverencia, ese dios mortal a quien debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y seguridad» (*Leviatán*, capítulo 17). Este *deus mortalis* obliga a todos a mantener la paz mediante su «terror». Recordemos que para Hobbes Dios es ante todo poder *(potestas)*.

El Estado se define en consecuencia como un *homo artificialis* en el que el soberano desempeña el papel del alma. Con esto, como formula Carl Schmitt, «parece haberse alcanzado una totalidad mítica de dios, hombre, animal y máquina».[19]

[19] C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pág. 31.

Hobbes vivió en una época fascinada por la argumentación mecanicista, por los autómatas y los aparatos como sistemas analógicos que permitían explicar el funcionamiento del mundo, el comportamiento de los animales e incluso el del ser humano. Descartes consideraba al animal como una máquina compleja, y el ser humano sólo se diferenciaba de él por el espíritu. Para el filósofo inglés lo artificial es superior a lo natural; es más, la naturaleza ha de concebirse, en realidad, como un artefacto, pues ha sido creada por Dios. La vida humana fuera del estado de naturaleza, al ser artificial, es mucho mejor que la vida en dicho estado, que la vida «natural», y del mismo modo el soberano, el Leviatán, es asimismo un ser artificial, creado por los hombres para su propio beneficio.

Los especialistas han intentado repetidas veces indagar la razón que pudo llevar a Hobbes a emplear la imagen bíblica del Leviatán en su argumentación, e incluso a considerarlo tan importante o relevante como para incluirlo en el título de su libro. Resulta difícil establecer si en el título de la obra ese monstruo bíblico posee un sentido sustancial o se reduce a una alusión metafórica o esotérica. Los versículos de la Biblia que hacen referencia al Leviatán, el «rey de las fieras», hablan de él como un monstruo marino, encarnación de las fuerzas del mal. En el Apocalipsis (21, 3), representado como un dragón, parece aludir a la resistencia del poder del mal contra Dios. Por todos los signos y señales, lo más conveniente, como se recomienda en el Libro de Job, sería no despertarlo: «[...] sólo con verlo, caerías por tierra. Se vuelve feroz al ser despertado, ¿quién sería capaz de resistirlo?» (Job 41, 1-2).

El vínculo de este legendario monstruo con el contenido de la obra peca, no obstante, de difuso o abstracto. Carl Schmitt opina que la expresa mención del monstruo marino sólo se puede entender como una ocurrencia del humor inglés del autor, pues en realidad no resulta adecuado a la idea del Estado desarrollada por el filósofo; además, el empleo de esa imagen ha perjudicado considerablemente a la obra, sugiriendo la idea de una bestia poderosa e incontrolable, y atribuyendo un sentido negativo a lo que debería implicar uno positivo. En efecto, sería absurdo que Hobbes hubiese querido emplear el Leviatán como un símbolo maligno, pues, atendiendo a su teoría, debe simbolizar el gobierno civil, el que salva al hombre de la barbarie. Tampoco las alusiones de otros

autores a esta figura bíblica aclaran las motivaciones de Hobbes. William Shakespeare lo menciona para expresar velocidad y fuerza, Andrew Marvell lo asocia con un navío, y John Milton lo emplea para sugerir un gran tamaño. Tampoco se puede descartar una intención oculta o esotérica: al filósofo inglés le gustaba cifrar sus argumentos y, dada su precaución, no dudaba en razonar con insinuaciones o jeroglíficos. Él mismo reconoció que sólo descubría a medias sus pensamientos reales y que actuaba como aquellas personas que abren una ventana por unos instantes y vuelven a cerrarla rápidamente por miedo a la tormenta.

Se ha mencionado que Hobbes podría haber invocado una tradición esotérica incluida en el Talmud, según la cual Dios vence al Leviatán y de su piel fabrica una tienda para los justos. En la tradición cabalista se evoca, ciertamente, a Leviatán, creado con Behemoth en el quinto día, y se afirma que en el Día del Juicio su carne servirá de alimento a los justos y parte de su piel será para ellos como una tienda; el resto cubrirá los muros de Jerusalén, donde su fulgor podrá verse hasta los confines de la Tierra. Sin embargo, cualquier aplicación de esta interpretación al contenido de la obra sigue pareciendo forzada y una pura especulación. En cualquier caso se puede destacar que para estas interpretaciones judeo-cabalísticas el Leviatán representa a los pueblos paganos, de lo que se pueden deducir numerosas conjeturas más o menos interesantes pero carentes de un vínculo claro con la obra de Hobbes. La opción exotérica mantiene que el monstruo Leviatán simboliza el poder terrenal cuya fortaleza excepcional muy pocos pueden domar, y que ese poder, metáfora del Estado, es el que logra domar al monstruo Behemoth, el símbolo del caos y de la guerra civil. Puede ser significativo el hecho de que Leviatán sea un monstruo marino y Behemoth uno terrestre, a veces representado como un buey o como un elefante, aunque ello se inscribe en el ámbito de la fantasía. Hay quien ha asociado al Leviatán con Inglaterra, el emergente imperio marítimo, y a Behemoth con los poderes continentales que pretendían ponerle coto.

Eric Voegelin sitúa la imagen del Leviatán en un contexto familiar en aquella época, propio de las corrientes puritanas: con él Hobbes habría querido establecer un correlato del orden frente al desorden de las actividades gnósticas de los grupos que, entregados a su *superbia*, llegaban al extremo de preferir la guerra civil para conquistar el poder. Desde esta perspectiva, el mons-

truo Leviatán formaría parte de una estrategia psicológica antipuritana.[20]

Entre los críticos de Hobbes hubo algunos, como John Neville Figgis, autor de *El derecho divino de los reyes*, que le reprocharon haber plasmado en el Leviatán al Dios del calvinismo, dotado de una omnipotencia no sometida a limitación alguna ni por la ley, ni por la justicia ni por la conciencia. Cierto es que el soberano actúa en el sistema de Hobbes en analogía al Creador, no se constituye en defensor de la paz, sino que es el «creador» de la paz, si bien de una paz terrenal, y por lo tanto frágil. El Estado es una máquina pacificadora —la *machina machinorum*, como la llamó Hugo Fischer— y posee, en consecuencia, una legitimación funcional: la razón de Estado estriba en evitar la guerra civil. Si la máquina estatal funciona, entonces me protege y yo respondo con mi obediencia incondicional. El soberano que personifica a esa máquina posee el monopolio del poder, y éste carece de restricción alguna: primero, en el sentido de que no conoce competidor y, segundo, porque controla todas las áreas de la vida y de la conducta de sus súbditos. Para su estabilidad requiere ser irrevocable: los súbditos no pueden revocar su autorización. En él recae el derecho a promulgar y a redactar leyes, a declarar la guerra a quien quiera, a establecer impuestos, a elegir sus propios consejeros y magistrados, a recompensar y a castigar conforme a lo establecido por las leyes, y a distribuir los honores que considere convenientes. No obstante, el soberano puede pecar si actúa contra las leyes naturales, al quedar sometido a Dios, lo cual significa que comete una acción lesiva no sólo de principios divinos, que sería objeto de castigo en la otra vida, sino de la razón, lo que pondría en peligro la estabilidad de la comunidad.

Pese a que Hobbes afirma la inexistencia de una aspiración del hombre, por naturaleza, a un bien común *(bonum commune)*, hablando sólo de intereses privados, reconoce el principio de la *salus publica* y la eleva a suprema ley del Estado. Sin embargo, en oposición a lo expuesto por las doctrinas tradicionales, la única tarea del soberano consiste en garantizar la seguridad de los ciudadanos, lo cual no se ha de entender referido a la simple preservación de su vida desnuda, sino también a otros aspectos que se puedan

[20] *Cf.* E. Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952.

conseguir mediante una actividad honrada y sin peligro para la comunidad. En definitiva, se trata de proteger las condiciones para una posible aspiración a la felicidad, entendida ésta como un bien privado y no como aspiración a una felicidad común.

El peor peligro para el Leviatán proviene de las teorías sobre el derecho de resistencia frente el soberano, así como de las pretensiones de verdad de las confesiones cristianas. En tiempos de Hobbes había numerosos grupos religiosos que apelaban a la conciencia para desobedecer las órdenes del rey, lo que ponía en peligro la estabilidad política. Con objeto de desactivar esta «argumentación subversiva» —en palabras del filósofo—, define la conciencia como un juicio u opinión consolidada, privándola de cualquier elemento sobrenatural. Así pues, la conciencia deja de ser una facultad particular por la cual el individuo tiene acceso a una verdad moral. Es más, cuando un individuo decide abandonar el estado de naturaleza y pactar con otros individuos, con tal pacto renuncia a guiarse por su propia conciencia y acuerda guiarse por la conciencia del soberano. En realidad, el hecho de que haya personas que quieran guiarse por su propia conciencia no deja de constituir un comportamiento egoísta, pues sólo toman en cuenta su propia conciencia y no la de los demás. Como el soberano es quien hace la ley, esta última se torna en la conciencia pública.

De lo expuesto se deduce claramente que en el Estado hobbesiano tanto la moral como la religión se someten al soberano. Ahora bien, aquí Hobbes incluye una limitación de gran alcance que ha dado pie a la interpretación liberal de su obra: lo que los ciudadanos piensen —es decir, sus verdaderas convicciones internas— no le importa al soberano mientras no lo expresen, esto es, mientras no impidan su obediencia o no perturben el orden público. El Leviatán no es un Estado ideológico o totalitario, no quiere mandar sobre las conciencias ni troquelar las almas, tan sólo quiere disciplina social: seguridad, tranquilidad, orden. Su legitimación no es la fuerza bruta, sino la autorización otorgada por los súbditos. Actúa mediante la legislación, creando una esfera privada del derecho y, gracias a su posición monopolizadora de la justicia y de la verdad, acaba con la guerra entre verdades que compiten entre sí, como las de las distintas confesiones religiosas: *sed auctoritas, non veritas facit legem*, esto es, la autoridad, en este caso idéntica a la *summa potestas*, es la única fuente del derecho, el posible contenido de verdad religioso o metafísico se separa de los

valores funcionales de la ley, la cual se convierte en un instrumento técnico y neutral.

En opinión de Carl Schmitt, sin embargo, esa distinción de la que hemos hablado entre una esfera externa e interna, un foro interno y un foro externo, la conciencia del ciudadano y el ámbito de su actuación leal y pública frente al soberano, constituye una fisura que terminará convirtiendo al Leviatán en una máquina impotente, pues se reconoce una esfera interior y exterior, privada y pública, que acabará dando la primacía a la primera; «semejante dios terrenal —concluye Carl Schmitt— tan sólo posee la apariencia y los *simulacra* de la divinidad de su parte».[21] Esa fisura, en cambio, ha posibilitado la recepción de Hobbes en teorías modernas del liberalismo político, pese a que el sistema del filósofo inglés exige por necesidad un dominio absoluto, pues para él sólo cabe una disyuntiva: anarquía o poder absoluto. Su soberano ha de ser la última instancia, el último juez, el último intérprete, y su poder ha de ser indivisible: dividirlo significaría debilitarlo, abrir las puertas al conflicto y a la guerra civil. Ahora bien, el soberano no manda sobre las conciencias, no pretende implantar una ideología ni convertirse en un «Gran Hermano».

La argumentación de Hobbes parece sugerir que la monarquía estaría mejor cualificada para desempeñar ese papel que una asamblea, pero el filósofo renuncia a afirmarlo expresamente, puesto que, como deduce a mi juicio con acierto Alan Ryan,[22] es probable que dudara de poder demostrarlo con la rigurosidad empírica necesaria. La pretensión de obediencia por parte del Estado no depende para Hobbes de la forma política que adopte ese Estado, sino que resulta del supremo poder legítimo estatal, que es el mismo para todas las formas políticas. No obstante, de sus escritos políticos se deduce claramente su simpatía por el régimen monárquico, del que, ambigüedades aparte, no abjuró en toda su vida.

Otro problema que surge de la argumentación hobbesiana es que, pese a su insistencia en negar un derecho de resistencia a los ciudadanos, en realidad legitima uno que pone en continuo peligro

---

[21] C. Schmitt, *op. cit.*, pág. 94.

[22] *Cf.* A. Ryan, «Hobbes's political philosophy», en T. Sorell (ed.), *The Cambridge Companion to Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

al cuerpo político. Si los hombres abandonan el estado de naturaleza, lo hacen con objeto de asegurar su vida, de obtener protección a cambio de obediencia. Pero cuando el Estado ya no puede o no quiere ejercer esa función protectora, esto es, cuando el Estado ya no puede garantizar la seguridad del derecho natural, cesa la obligación de obediencia por parte del ciudadano. Recordemos que para Hobbes la mera sensación de estar expuesto a un peligro mortal no conoce límites jurídicos en el hombre. Este derecho de resistencia puede incluso ampliarse; por ejemplo, cuando se exija del ciudadano que exponga su vida por cualquier razón, o cuando quede privado de los presupuestos para llevar una vida agradable, en estos casos se ve legitimado a dejar de obedecer las órdenes del soberano y a hacer todo lo que crea conveniente para conservar su propia vida o los medios que la hagan agradable. En *Tratado sobre el Ciudadano* (capítulo 2, §13) Hobbes reconoce expresamente a los ciudadanos en el *status civilis* un derecho a resistirse con violencia a ataques del poder estatal contra su libertad, su integridad física o su vida. Este derecho de resistencia le ha valido a Hobbes el reproche de haber escrito, con su *Leviatán*, un catecismo de la rebelión. Cuando aparezca otro soberano que prometa garantizar una seguridad mayor, los contratos se considerarán nulos y los ciudadanos se someterán al nuevo soberano legitimando el éxito de la rebelión. En caso de guerra, por ejemplo, cuando el Estado necesita de más apoyo y sacrificio por parte de sus ciudadanos, se entra en un período de gran fragilidad, pues se exige de ellos que pongan en peligro su vida, y éstos tenderán a evitarlo o a someterse a otro soberano que les garantice su existencia. Hobbes parece haberse dado cuenta de esta inconsecuencia suya. Al final del *Leviatán*, en la conclusión, incluye entre las leyes naturales una que obliga a los ciudadanos a proteger a la autoridad en tiempos de guerra, al igual que ésta les protege en tiempos de paz: «[...] que todo hombre está obligado por naturaleza, hasta donde le sea posible, a proteger a la autoridad en tiempo de guerra, pues es esa autoridad quien lo protege a él en tiempo de paz», pero resulta más que cuestionable que un ciudadano que actúa por los impulsos descritos por el mismo Hobbes se atenga a esta ley que puede llegar a contradecirlos.

La guerra interestatal y el superleviatán

El discurso de los juristas y filósofos humanistas del siglo XVI presenta asombrosas analogías con el de Hobbes, y en él pueden ha-

llarse precedentes a sus ideas fundamentales, aunque expuestas en un plano diferente: empiezan a tratar la política en términos de guerra civil, al menos en potencia, y a los conciudadanos como enemigos latentes con los que se vive en una paz precaria. La guerra, además, constituye para estos autores el tema por antonomasia, creando una auténtica jurisprudencia bélica y contribuyendo a regularla jurídicamente. Uno de los grandes juristas del período al que aludimos fue Alberico Gentili, desde 1581 profesor de derecho civil en la Universidad de Oxford, y es muy probable que el mismo Hobbes asistiera a alguna de sus clases. Este profesor, admirador de Maquiavelo, escribió una obra titulada *Del derecho de guerra* (1558), que alcanzaría gran fama. En ella justifica el ataque preventivo entre naciones por el motivo del miedo, al igual que Hobbes justifica el ataque preventivo entre individuos en el estado de naturaleza por ese mismo motivo. Según el autor de *Leviatán*, los hombres se preocupan en primer lugar por su protección: no son especialmente agresivos por naturaleza, sino que es el miedo a un ataque de un enemigo potencial lo que les conduce a anticiparse a él con una acción violenta, no el deseo de destruirlo. Francis Bacon, inspirándose asimismo en Cicerón y en Tucídides, expresó que mientras la razón siga siendo razón, el miedo justo será una causa justa para una guerra preventiva. En *Consideraciones sobre la guerra* defiende el derecho a la conservación de la propia existencia en un plano internacional. Parece evidente que Hobbes —y no sólo él sino también los teóricos del derecho natural moderno— adoptó la visión de la guerra interestatal de los historiadores y juristas del humanismo y la insertó en la política doméstica, describiendo la vida civil en términos de táctica militar. Ante todo Hobbes se vale de la jurisprudencia de guerra elaborada por esos autores con el fin de deducir de ella una teoría de los derechos individuales.

Esto se torna aún más claro si recurrimos a otro gran jurista de la época, al ya mencionado Hugo Grocio, autor del célebre *De iure belli ac pacis*, cuya influencia en Hobbes resulta patente. El jurista holandés traza un paralelismo interesante, según el cual un individuo en la naturaleza (esto es, antes de transferir sus derechos a una sociedad civil) era idéntico moralmente a un Estado; en estas condiciones puede entenderse al individuo como un Estado soberano en miniatura, definiéndose la soberanía como el poder supremo que no queda sometido a ningún otro poder. Así pues, Grocio

piensa ya en un Estado soberano en el sentido moderno: *supra rempublicam nihil est.* Ahora podemos entender mejor la idea de Hobbes de proyectar la vida interestatal al estado de naturaleza, donde los individuos se relacionan entre sí como Estados, es decir, como «lobos». Pero Grocio aún fue más lejos, y de lo expuesto deduce dos leyes fundamentales de la naturaleza: la primera, el derecho a defender la propia vida, y la segunda, el derecho a adquirir y a retener todas las cosas que sean útiles para la vida. Así pues, la persecución de intereses privados sirve de fundamento a una serie de derechos civiles. No es de extrañar que Rousseau se irritara cuando oía elogiar a Grocio y cubrir de imprecaciones a Hobbes, ya que había visto que sus principios eran los mismos y que sólo diferían en sus expresiones.

Para Hobbes, por lo tanto, los Estados se relacionan entre sí como los individuos en el estado de naturaleza. En este ámbito vuelve a apartarse de la tradición escolástica. A fin de recalcar la disparidad con los recién mencionados precursores del filósofo inglés, podemos recurrir al conquense Luis de Molina, jesuita y catedrático de teología en la Universidad de Évora y representante de la denominada «segunda escolástica». En su obra *De iustitia et iure*, en la que se expone una visión de la guerra radicalmente distinta a la de Alberico Gentili, defiende el carácter positivo del derecho de gentes y su raíz consuetudinaria. En cuanto a la guerra, discierne entre guerras defensivas y guerras ofensivas, en este último caso ya sea para castigar a algún Estado por una ofensa o para recobrar alguna propiedad, pero niega toda legitimidad a las guerras en busca de gloria, así como a los ataques preventivos; la guerra contra los bárbaros tampoco encuentra justificación, a no ser para proteger víctimas inocentes de su agresión. En definitiva, Molina se aferra a una teoría de la guerra justa que no tiene nada en común con las nuevas argumentaciones surgidas del humanismo y que son las que influirán decisivamente en el autor de *Leviatán.*

Los Estados, según Hobbes, viven en un estado de naturaleza del que no pueden salir, pues por encima de ellos, por definición, no hay otro Estado —lo que constituiría una suerte de «superleviatán»— ni una legalidad. Niega, en consecuencia, la existencia de un derecho de gentes *(Law of Nations)* que queda reducido a un derecho natural como el que impera en el estado de naturaleza. Tan sólo mediante tratados frágiles, sometidos a las cambiantes relaciones de poder, se puede mitigar la aspereza de su coexisten-

cia, cuya lógica interna corresponde a la de dicho estado. Así pues, la misma ley que rige entre los hombres sin un gobierno civil, es la que rige entre soberano y soberano; y del mismo modo que en el estado de naturaleza era imposible distinguir entre un empleo de la violencia justo o injusto, tampoco en el estado interestatal se puede distinguir entre guerras justas e injustas: no hay poder moral o jurídico supraestatal que pueda juzgar el comportamiento de los Estados. Ahora bien, al quedar pacificadas las sociedades por el Estado, las guerras se convierten en guerras estatales, con intereses y presupuestos muy diferentes a los de las guerras sectarias, confesionales o civiles. Estos últimos conflictos poseen un elemento que los hace especialmente reprochables, sobre todo desde una perspectiva jurídico-política, pues acaban con un *status civilis* existente. En cualquier caso, las relaciones internacionales siempre quedan inmersas en una atmósfera de tensión e inseguridad, pues la seguridad sólo se puede obtener en el Estado: *extra civitatem nulla securitas.*

Montesquieu y Rousseau ya recriminaron al pensador de Malmesbury que los Estados, al actuar según los presupuestos establecidos en el estado de naturaleza hobbesiano, no hubiesen llegado a someterse a un soberano común, a un superleviatán; seguían —empleando la sugerente terminología del filósofo inglés— con la misma actitud de gladiadores. El proceso de socialización hobbesiano no había acabado con la guerra, sino todo lo contrario: la había perpetuado y empeorado, pues ahora los ciudadanos quedaban sujetos a los inconvenientes tanto del estado de naturaleza como del orden social, sin encontrar la seguridad de ninguno de ellos. Si no puede haber una paz internacional, decía Rousseau, la formación de Estados hobbesianos no podrá proteger a sus ciudadanos de los estragos del estado de naturaleza. El filósofo francés, sin embargo, tampoco ofreció una solución a esta dificultad, y fue Kant quien lo intentó en su opúsculo *Sobre la paz perpetua.*

La cuestión religiosa

Hasta ahora no hemos profundizado en un aspecto de enorme importancia en la época de Hobbes: la religión, que estaba provocando guerras devastadoras en el continente europeo. ¿Qué confesión profesaba y cuál era su actitud ante los distintos movimientos religiosos, como el puritanismo, el presbiterianismo, el calvinismo o el catolicismo? ¿Era un ateo, como muchos afirma-

ban, que con insuperable cinismo simulaba su convicción con algunas concesiones al espíritu del tiempo, o un pensador cristiano que aspiraba a reconciliar la razón y la fe? El autor de *Leviatán*, por lo que sabemos, declaró que la confesión a la que se sentía más próximo era la anglicana, pero dentro de ella se mostraba afín a corrientes intelectuales que defendían un anglicanismo de corte racionalista, con fuertes elementos anticatólicos y antieclesiásticos, y que consideraban la religión como un instrumento del soberano para pacificar la sociedad.

Para comprender convenientemente el espíritu de aquella época hay que considerar que no se daba una diferenciación nítida entre confesión y política, sino que ambas dimensiones estaban imbricadas: se podía hablar de políticas teológicas y de teologías políticas, pero no de una emancipación de las dos esferas, que se produciría con posterioridad, a raíz de la independencia americana y de la Revolución francesa. En el Parlamento se ventilaban cuestiones teológicas que no pocas veces culminaban en tumultos. Una de las metas a las que Hobbes aspiró con su filosofía política fue la de neutralizar la cuestión teológica, de anular la influencia de los «poderes indirectos». Desde la Iglesia católica —o mejor dicho desde algunos sectores de la misma, pues esta doctrina no quedó incontestada en su seno— se defendía una influencia sobre el poder soberano, que el cardenal Belarmino fundamentó en su teoría de la *potestas indirecta in temporalibus*, expuesta en su obra *Del poder de los sumos pontífices en las cosas temporales* (1610). En virtud de esta teoría, el poder papal podía intervenir sobre el poder civil por el bien espiritual de los súbditos, y esta competencia podía incluir, cuando el monarca se volviera herético o se inmiscuyera en los asuntos eclesiásticos, la facultad de deponerlo.

Hobbes también pretendió privar de legitimación al derecho de resistencia y a la doctrina del tiranicidio, tal como se defendían desde el campo católico, sobre todo por los jesuitas, así como por los protestantes radicales, en especial los de confesión calvinista, que sin duda eran los más influyentes en Inglaterra. Este problema no sólo tenía una dimensión teórica, sino práctica y muy real: cabe recordar la célebre confabulación de la pólvora, en la que un grupo de católicos pretendió acabar con la vida del rey Jacobo I y de su familia volando las casas del Parlamento. En el año 1610 se produjo asimismo el asesinato del rey Enrique IV de Francia por François Raveillac, apelando a esa misma doctrina, como conse-

cuencia de lo cual el tratado *De rege et regis institutione (Del rey y de institución real)*, del jesuita español Juan de Mariana (1536-1624), donde se defiende el tiranicidio con especial firmeza y resolución, fue condenado por el Parlamento parisino y arrojado a la hoguera. A nadie puede extrañar que el filósofo inglés sintiera gran aversión por la Compañía de Jesús, a la que acusaba de postular teorías subversivas para minar la soberanía real.

Para pacificar la sociedad y neutralizar el aspecto confesional, Hobbes propuso la fórmula *Jesus is the Christ*, una suerte de mínimo común denominador de las distintas confesiones y que, según su parecer, constituía la esencia de la religión cristiana. El soberano de Hobbes sigue siendo, en este sentido, un soberano cristiano pero que mantiene en sus manos los resortes del poder espiritual, pues como se expresó Hobbes en su *Leviatán* (capítulo 12), no puede ser el propósito de la cristiandad privar a los soberanos del poder necesario para la conservación de la paz entre sus súbditos y para la defensa contra los enemigos extranjeros. La esencia del cristianismo implica, por un lado, la obediencia a Dios, y por otro la fe en Cristo, esto es, creer que Cristo es el Mesías. ¿Por qué le parece a Hobbes tan importante que se reconozca esta esencia concentrada del cristianismo? Porque esos dos principios mencionados son los que deben determinar el comportamiento de los hombres hasta la parusía. Hobbes afirma, desde luego, que se ha de obedecer a Dios antes que a los hombres, pero introduce un matiz dirigido contra los que, pretendiendo obedecer a Dios, socavan la autoridad del soberano o le niegan su obediencia. El filósofo inglés resalta el *non est enim potestas nisi a Deo* (todo poder emana de Dios) paulino y el *per me reges regnant* (por mí reinan los reyes) salomónico como pilares básicos de la obediencia a Dios, pues Dios mismo es quien quiere que se obedezca al soberano, dado que la autoridad de este último siempre emana de aquél. Así Hobbes consigue identificar la obediencia a Dios con la obediencia al soberano; más aún, la desobediencia es la esencia del pecado, no en vano fue la desobediencia el origen del pecado hereditario: Adán y Eva pecaron al desobedecer a Dios. Por lo tanto, mientras el hombre obedezca las leyes morales (que son iguales para toda la humanidad), las leyes civiles (que son las órdenes del soberano) y las leyes eclesiásticas (en el ámbito espiritual), podrá aspirar a la salvación.

Hobbes declara que la proposición más importante del cristianismo es la de que «Jesús es Cristo»: en realidad esta proposición

sería el único artículo de fe, y por tanto necesaria para la salvación. De las palabras de Jesús, en cambio, no se puede deducir ningún carácter imperativo, pues él no promulgó ninguna ley: sólo dio consejos y recomendaciones, no órdenes. Jesús no reinará como rey hasta el fin del mundo, así que sus preceptos no pueden ser órdenes, sino consejos, y esto impide que las personas puedan invocar las enseñanzas de Jesús para justificar propósitos subversivos o para legitimar decisiones políticas. Por extensión, el papel de los sacerdotes se ha de limitar igualmente a enseñar la doctrina cristiana, nada más. Esta reducción del cristianismo a la fórmula «Jesús es Cristo» se ha considerado entre los teólogos como un intento de aguar o diluir el contenido del cristianismo, pero para Hobbes suponía la única manera de sortear la división religiosa como foco de rebeliones políticas y de evitar la influencia de los grupos religiosos sobre el poder soberano. Esto se dirigía, en especial, contra la excomunión de la Iglesia católica, empleada según el filósofo inglés como arma política, y con esto es probable que pensara en el rey Enrique VIII y en Isabel I. Al unirse, empero, el poder terrenal y el poder espiritual en la misma persona, se conjuraba ese peligro, pues el soberano no puede excomulgarse a sí mismo, lo que sería absurdo.

En su visión del derecho se refleja de igual manera su antipatía por las influencias religiosas que se arrogaban el privilegio a influir en la jurisprudencia y en la legislación, como era el caso del presbiterianismo y del catolicismo. Este aspecto lo trató en un opúsculo en forma dialogada con el título *Diálogo entre un filósofo y un estudiante del derecho común inglés.* Hobbes considera de capital importancia que un sistema político defina qué es el derecho, y que lo defina de la manera más clara e indisputable. Se trata, en definitiva, de establecer una única fuente del derecho que, por definición y por necesidad, sea absoluta, esto es, que no pueda ser objeto de impugnación alguna. Esta argumentación tenía como destinatarios a los jueces y a los juristas que postulaban el derecho como el verdadero soberano al que había de someterse el rey. Sir Edward Coke, por ejemplo, un gran jurista de su tiempo, afirmaba que la Corte Suprema del Parlamento era la única autoridad capacitada y competente para cambiar el derecho mediante estatutos. Hobbes, en cambio, se opone a esta despersonalización del poder, por la cual sería el derecho y no una persona el que gobernara *(rule of laws not of men).* Si el filósofo de Malmesbury, por un

lado, intentaba desautorizar a la larga lista de iluminados y fanáticos religiosos de su tiempo que creían que Dios había hablado con ellos y les había autorizado a legislar para los demás, apelando a que la religión tenía que subordinarse al derecho, por otro lado no consideraba de ningún modo conveniente que el derecho quedara fuera de las competencias del soberano. A la soberanía pertenece, según el autor de *Tratado sobre el Ciudadano*, la prerrogativa de juzgar qué opiniones y doctrinas son favorables a la paz civil, y esto tanto en el ámbito religioso como en el jurídico. En el terreno científico el soberano mantiene las mismas prerrogativas, es él quien decide qué se ha de considerar verdad y qué no, qué se puede publicar y qué se ha de censurar. Los intelectuales no son de fiar y la ciencia no es neutral: la ciencia es poder. Hobbes no conoce una curiosidad científica desinteresada, toda actividad teórica se ve impulsada en primer término por un motivo práctico: el aumento de nuestro saber técnico disponible a fin de dominar la naturaleza y domar y prevenir el futuro. Toda ciencia, como dice en *Del cuerpo*, sólo sirve al poder. Según Hobbes, las universidades estaban corrompidas por falsas doctrinas que ponían en peligro la estabilidad social.

En la obra de Hobbes las referencias bíblicas son continuas, y su argumentación adopta a menudo un carácter teológico que suele sorprender al lector moderno que prejuzga en ella una clara tendencia secular o atea. De hecho, para Hobbes la Biblia seguía siendo una fuente de verdad, *ratio scripta*, desde una perspectiva tanto religiosa como política. En otros pensadores en apariencia ajenos al fenómeno religioso se observa el mismo interés por las cuestiones bíblicas, como es el caso de Hugo Grocio, de Spinoza o de Locke, que escribió una interpretación de las cartas paulinas, o incluso de Isaac Newton, con su exégesis del Apocalipsis. Fue a partir del siglo XVIII cuando la Biblia dejó de desempeñar este papel legitimador del discurso en las corrientes intelectuales dominantes. En cuanto a Hobbes, sus ideas más importantes en torno a la Biblia —en concreto sobre su exactitud, su autenticidad y su autoría— figuran en la tercera parte del *Leviatán*. Fue Spinoza quien, basándose en el trabajo previo de Hobbes, extendió su criticismo hasta límites inauditos para la época.

La influencia de la filosofía política de Hobbes

En la última fase de su vida Thomas Hobbes fue un pensador muy controvertido, y en absoluto un hombre ignorado o aislado, como se creyó durante mucho tiempo. Quentin Skinner ha demostrado con admirable erudición que la divulgación de su obra fue considerable en las dos últimas décadas de su existencia y que contó con un nutrido grupo de seguidores, tanto en Inglaterra como en el continente. Incluso se puede constatar que el filósofo recogió ideas de su entorno, pertenecientes a grupos políticos afines a sus posiciones, para sistematizarlas e integrarlas en su proyecto intelectual. De ahí que Skinner reproche a intérpretes como Alfred Edward Taylor, Howard Warrender y Francis Campbell Hood el hecho de que abstraigan la obra de Hobbes de su contexto histórico para ver en ella una lógica inmanente y desprovista de cualquier vínculo con su circunstancia,[23] preocupándose más por su coherencia metodológica que por su universo político y moral. Sí es verdad que después de su muerte se produjo un tenso silencio en torno a su obra, a lo que pudo contribuir, desde luego, la condena de sus escritos políticos por la Universidad de Oxford y la quema pública de aquéllos, lo que no impidió que se le siguiera leyendo y que influyera en filósofos tan representativos como Spinoza y Leibniz, Pufendorf y Christian Thomasius, en los que su teoría iusnaturalista continuó viviendo y fructificando.

A pesar de todo, remitirse expresamente a Hobbes durante el siglo XVIII en un sentido positivo constituía un escándalo y una provocación. Su pensamiento quedó desacreditado y su nombre se convirtió en un tópico, sinónimo de blasfemia o de impiedad; en la metafísica se le consideraba un materialista; en la ética, un egoísta; en la religión, un ateo. No es de extrañar que se le llegara a apodar «el monstruo de Malmesbury», asociándolo con un maquiavelismo político cruel, egoísta y amoral. Con la Ilustración comenzó a revivir el interés por Hobbes, aunque de una manera superficial, sobre todo gracias a su crítica del clericalismo católico, y fue perdiéndose paulatinamente el temor a mencionarlo en tér-

---

[23] *Cf.* J. M. Wiener, «Quentin Skinner's Hobbes», en P. King (ed.), *Thomas Hobbes. Critical Assessments*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993, vol. 1, págs. 184-192.

minos positivos: en la *Enciclopedia*, el artículo de Diderot sobre la teoría estatal del filósofo inglés dejó traslucir cierta afinidad intelectual. Montesquieu, Rousseau y Kant fueron profundos estudiosos de su obra, y sobre todo estos dos últimos pueden considerarse los lectores más concienzudos de Hobbes en el siglo XVIII, capaces no sólo de pasar por alto las denigraciones que recayeron sobre su pensamiento, sino también de integrar elementos importantes de sus teorías en las propias argumentaciones.

No obstante, fue a mediados del siglo XIX —gracias a los trabajos de investigación del sociólogo y filósofo Ferdinand Tönnies, que en 1878 hizo importantes hallazgos en los archivos ingleses— cuando se revalorizó su obra en el ámbito académico y se le prestó la atención merecida, incitando a un profundo estudio de la misma y desencadenando animados debates que no han perdido vigor.

Tras la Revolución francesa se comenzó, asimismo, a vincular las ideas de Hobbes con el fenómeno revolucionario. El conservador Carl Ludwig Haller llegó a afirmar que Hobbes había sido el precursor de todos los jacobinos, opinión que constató Augusto Comte al llamarle «el verdadero padre de la filosofía revolucionaria». Hobbes —y de esto no cabe duda— comenzó a constituir un punto de referencia para los revolucionarios liberales que pretendían acabar con el antiguo régimen y descubrieron un sorprendente parentesco intelectual que les unía con el inglés. La asociación entre Hobbes y el pensamiento liberal y burgués quedó cimentada por obras como la de Macpherson, con el título elocuente de *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*, en la que el autor afirma que Hobbes emplea un modelo de sociedad que corresponde a una sociedad de mercado burguesa. Incluso en sus propuestas económicas se mostró como un filósofo mercantilista del siglo XVII empeñado en diseñar un Estado que garantizase las condiciones de una competencia leal. Su ámbito natural fue la sociedad burguesa, en la que primaba el *homo oeconomicus* y que fue la cuna del capitalismo. La mala opinión que tenía Hobbes del burgués, al que consideraba hipócrita, falaz, falto de caridad y explotador de los débiles, queda soslayada por Macpherson arguyendo que Hobbes probablemente no fuera consciente de estar defendiendo ese mundo burgués y esa sociedad de mercado. Contra esta interpretación se ha objetado que en realidad Hobbes era un intelectual, formaba parte de un nuevo grupo social, ya desligado del poder eclesiástico y seguro de sí mismo, que debía su

buena fortuna a sus estudios y a su admisión en los círculos aristocráticos. Éste sería el punto de partida, con sus compromisos y obligaciones, de su teoría política.

Jürgen Habermas, en su obra *Teoría y praxis*, fortaleció esa adscripción de Hobbes al campo de la filosofía del liberalismo. La razón del Estado absolutista, construido con un fundamento iusnaturalista por Hobbes, es, según el filósofo alemán, puramente liberal. Hobbes habría sido, para él, el fundador del liberalismo, pues las leyes de la razón natural desarrolladas bajo el título de la libertad no sólo vinculan a la conciencia y la buena voluntad de los hombres, sino que también fundamentan el contrato social y de dominio de los ciudadanos, de modo que el soberano queda obligado a las intenciones liberales del derecho natural. El soberano cuidará de que el mayor número posible de ciudadanos viva de la manera más agradable, en la medida en que lo permita la naturaleza humana, y con el menor número de leyes posible. La generalidad de la ley garantiza una igualdad de derechos y deberes del ciudadano y una proporcionalidad justa en los impuestos. El ciudadano retendrá tanta libertad como sea compatible con una vida agradable y tranquila, mientras que las leyes regulan la propiedad para que cada uno pueda gozar de sus posesiones sin que nadie le moleste. John Austin, por su parte, criticó a los alemanes y a los franceses por querer hacer de Hobbes un apologista del absolutismo cuando en realidad fue el pionero del Estado liberal.

Es obvio que la interpretación liberal sólo tiene validez si se prescinde de piezas esenciales de la teoría hobbesiana, así que debería hablarse más propiamente de una «lectura liberal» de la argumentación del filósofo y no de una interpretación rigurosa en ese sentido. El elemento más perturbador lo constituye, lógicamente, la concentración de poderes en el soberano, su soberanía absoluta, pero este elemento se descarta y se sustituye por otros criterios paralelos desarrollados por filósofos como Locke y Kant. Asimismo, no sólo se destaca la distinción entre un foro interno y un foro externo, entre la creencia interna y la confesión pública, como un elemento liberal, sino que se hace hincapié en que la verdadera excepción liberal se produce con el reconocimiento de una defensa propia —incluso, si es necesario, contra el Estado—, lo que supone la quiebra interna de la norma absolutista. En representantes de la corriente liberal, en el más amplio espectro, desde libertaristas hasta liberales moderados, como Robert No-

zick, John Rawls o James M. Buchanan, se advierte que puede eliminarse ese elemento perturbador en el pensamiento de Hobbes, puesto que el individuo moderno ha desarrollado estrategias, pesos y contrapesos, derechos y deberes, que le permiten prescindir de ese factor profundamente inquietante. Así pues, el liberalismo filosófico asume el individualismo normativo de Hobbes, la argumentación contractualista y la legitimación consensual. En vez de inclinarse por un soberano absoluto, se opta, sin embargo, por una sociedad igualitaria, pluralista y de bienestar o por una sociedad acéfala, y en este último caso el Estado desaparece en la sociedad de individuos emancipados y autónomos. En cierta manera se considera que Hobbes fue un individualista que tuvo miedo, ya fuera por su temperamento o porque no se atreviera en su tiempo a llegar a las últimas consecuencias de su argumentación.

En los últimos treinta años se ha constatado un desplazamiento del interés académico en el campo de la investigación: si antes había predilección por temas como la soberanía, el poder, el Estado y la naturaleza de la ley, han terminado por imponerse otros aspectos considerados más actuales, como los ideales de justicia y el pluralismo político y cultural, así como la tensión entre la libertad individual y la comunidad. Desde esta perspectiva, y con la premisa establecida por Rawls de que el utilitarismo funciona en nuestra sociedad a modo de trasfondo tácito, las corrientes neoliberales ven en Hobbes al filósofo que por primera vez hizo frente al reto de un pluralismo moral, religioso, ideológico y cultural; el protagonista de su filosofía política es el individuo racional y libre que para convivir en paz necesita construir una serie de instituciones y sistemas artificiales, un mundo complementario, ajeno a su naturaleza, pero que le permita perseguir sus propios intereses. Sus obras son una inspiración para buscar estrategias que neutralicen los conflictos nacidos del pluralismo. El Estado hobbesiano —se interpreta desde esta corriente— no tiene un fin en sí, sino que está al servicio de los individuos.

Otro aspecto de gran importancia que mantiene a Hobbes en boga es que la filosofía política contemporánea se plantea con prioridad en términos contractuales, a la vez que se critica la idea de un contrato social como modelo hipotético. Ronald Dworkin expone una nueva interpretación de los argumentos del contrato social diciendo que se ha de pensar en él no como si fuera un acuerdo, ya sea real o hipotético, sino como si se tratara de un medio

para identificar las implicaciones de ciertas premisas morales relativas a la igualdad de los seres humanos. Serviría, entre otras cosas, para partir de la premisa de que todos nacemos libres e iguales. Según Will Kymlicka, la idea de un estado natural no representa por lo tanto una pretensión moral acerca de la existencia de seres humanos presociales, sino una pretensión moral acerca de la ausencia de una subordinación natural entre los seres humanos.[24] Otros pensadores, como David Gauthier o James M. Buchanan, llegan a la conclusión, al hilo de su lectura de Hobbes, de que no existen deberes naturales o pretensiones morales autoconfiguradas; no existe una igualdad moral subyacente a nuestra desigualdad física natural. Según ellos, la visión moderna del mundo excluye la idea tradicional de que las personas y las acciones tengan algún estatus moral inherente. Lo que las personas toman como valores morales objetivos no son más que preferencias subjetivas de los individuos.

Wolfgang Kersting ha hablado de una recepción «blanca» y de otra «negra» de la obra de Hobbes. La blanca sería la recepción antiestatalista y crítica de la soberanía absoluta; la negra, la antiliberal y crítica de los esfuerzos legitimadores contractualistas. Esta recepción negra de Hobbes, definida mejor como estatalista o soberanista, es sin duda —como reconoce el mismo Kersting— una especialidad alemana y ha quedado notoriamente desprestigiada, aunque no se ponga en duda la gran calidad de algunas de sus contribuciones. A mediados del siglo XIX se volvió a estudiar con profundidad la obra de Hobbes en el ámbito académico germano, y como producto de este interés se publicaron sugerentes monografías y se postularon teorías polémicas que avivaron las disputas con el contractualismo liberal. En esta acogida del pensamiento de Hobbes prima el miedo ante la ingobernabilidad de la sociedad, ante la erosión de lo político y ante una sociedad aculturizada y desarraigada, y se recurre al filósofo inglés para analizar los elementos que puedan proporcionar estabilidad al Estado y crear una homogeneidad social. Entre los principales representantes de esta corriente destacan Helmut Schelsky, Roman Schnur y Carl Schmitt. En su vertiente crítica se censuran las argumentaciones de Hobbes que le convierten en el precursor del positivismo jurídi-

[24] *Cf.* W. Kymlicka, *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1995, pág. 75.

co y del Estado constitucional moderno, al haber diferenciado entre moral y derecho.

Es importante precisar que los teóricos de los movimientos totalitarios del siglo XX no recurrieron a Hobbes para legitimar sus Estados. Los intelectuales comunistas —como no podía ser de otra manera— vieron en él a un pionero intelectual del capitalismo y a un autor profundamente burgués, aunque mostraran cierta simpatía por las posiciones anticlericales del inglés y por su materialismo: no en vano Friedrich Albert Lange, en su admirable *Historia del materialismo*, le otorgó el mérito de haber sido el más consecuente entre los materialistas. Karl Marx menciona varias veces a Hobbes en sus escritos, sobre todo cuando analiza el desarrollo del pensamiento materialista y económico en Inglaterra; en *El capital*, por ejemplo, alude tres veces al autor del *Leviatán*, pero remitiéndolo a las notas a pie de página. Más interesantes son las alusiones en obras como *La sagrada familia* y *La ideología alemana*, en las que, si bien Hobbes es inscrito en la evolución del pensamiento materialista, se critica de él la abstracta sensorialidad del geómetra y un materialismo que termina por degenerar en misantropía. El mérito de Hobbes, según Marx, consistió en haber sistematizado a Francis Bacon pero sin lograr fundamentar su principio toral del origen del conocimiento y de las ideas partiendo del mundo de los sentidos. El pensador inglés formó parte asimismo de una corriente utilitarista para la cual todas las relaciones sociales quedaban subsumidas bajo la relación abstracta del dinero y de la usura, y precisamente a esta corriente atribuye Marx la primera y la segunda revoluciones inglesas, mediante las cuales la burguesía logró conquistar el poder. Desde otra perspectiva, se critica de Hobbes que hubiese continuado apegado a la doctrina de la virtud cristiano-burguesa y que mantuviese la religión, aunque reducida al criterio de utilidad, como elemento cohesivo en la sociedad.

Tanto el movimiento fascista como el nacionalsocialista reaccionaron de manera alérgica ante el pensamiento de Hobbes: el fascismo porque se aferraba a una concepción orgánica del pueblo, y el nacionalsocialismo, por dar prioridad a la raza frente al individuo. En el régimen nazi Hobbes gozó de una fama especialmente mala, pese a que en el soberano absoluto se podría haber vislumbrado una encarnación del *Führerprinzip*, esto es, del principio jerárquico de un líder único e incontestable conductor del Estado; recordemos, no obstante, que las corrientes intelectuales que pre-

ponderaban en dicho régimen brillaban por su fobia contra el Estado, denigrado a mero «aparato». Rudolf Hess sintetizó esta aversión mediante la siguiente fórmula: «El partido ordena al Estado». El régimen no funcionaba como un Estado legislativo, como quería Hobbes, sino a través de «medidas» *(Massnahmen)*. A esto se añadía una pugna intelectual entre Alemania e Inglaterra, incluso anterior a la Primera Guerra Mundial, que enfrentaba dos modos distintos de entender tanto el objeto como el método de la filosofía. Ya Friedrich Nietzsche, en *Más allá del bien y del mal* (§ 252) había lanzado una dura diatriba contra la filosofía inglesa; para él «esos ingleses» no eran una raza filosófica, Bacon era un ataque contra el espíritu filosófico en general, y Hobbes, Hume y Locke suponían una humillación del concepto «filosófico». Esta idea de que los ingleses eran la raza antifilosófica por antonomasia fue un tópico repetido hasta la saciedad en el período nacionalsocialista.[25] En lo tocante a Hobbes, esta aversión se manifestó en una hostilidad abierta y enconada. El nacionalsocialista Otto Koellreuther hacía hincapié en la diferencia entre el pensamiento de Hobbes, partidario de un Estado autoritario, y el régimen nazi, que era un movimiento totalitario. Para él la concepción estatal de Hobbes había quedado desfasada al desconocer el elemento orgánico del pueblo, el destino político de una comunidad de sangre.[26] Otro pensador nacionalsocialista, el catedrático Albert Prinzing, lo convirtió en el chivo expiatorio de todos los males: fue el origen del capitalismo materialista; el fundamento de la doctrina económica marxista y del pensamiento de la lucha de clases; lo más opuesto a la cosmovisión y a la idea del hombre del fascismo y del nacionalsocialismo; su teoría personificaba el principio mefistofélico, pues negaba el valor superior de la humanidad aria y, en consecuencia, negaba los fundamentos de la cultura occidental; su teoría desembocaba en la degeneración racial y promovía valores antiheroicos e inferiores.[27] Las tendencias pacifistas del autor de *Leviatán*, que fueron consideradas el producto de una

[25] *Cf.* R. Metz, *England und die deutsche Philosophie*, Stuttgart, Berlín, Kohlhammer, 1941.

[26] O. Koellreuther, «Leviathan und totaler Staat», en *Reichsverwaltungsblatt*, 17-09-1938.

[27] *Cf.* A. Prinzing, *Faschismus und Nationalsozialismus*, Schriftenreihe des Beauftragten der NSDAP im Deutsch-Italienischen Kulturaustausch, Dresde, 1942.

mente cobarde o pusilánime, y su individualismo, tampoco contribuyeron a difundir una imagen positiva del filósofo.

ESTA EDICIÓN

La obra escogida proporciona una visión clara del pensamiento político de Thomas Hobbes, de sus principales intereses y también —por qué no decirlo— de sus obsesiones. En su contenido se percibe con especial nitidez lo que marca la diferencia y hace de Hobbes un pensador original e inimitable, digno de ser leído y estudiado al margen de las modas. *Leviatán* refleja la personalidad del autor, su singularidad y su evolución intelectual.

Leviatán

El *Leviatán* es la tercera obra que Hobbes dedicó a la filosofía política, y con ella su pensamiento alcanzó plena madurez. No hay duda de que se cuenta entre las grandes obras clásicas de esta disciplina intelectual, junto con la *República* de Platón, la *Política* de Aristóteles o *El contrato social* de Rousseau. Se publicó en 1651, en lengua inglesa, y con posterioridad el mismo Hobbes la tradujo al latín e introdujo una serie de variantes, algunas de ellas significativas y sustanciales. Esta traducción latina se publicó en 1668 en Amsterdam, pero incluida en una edición que acogía su obra filosófica en latín.

Tras una dedicatoria y una introducción, la primera parte de *Leviatán* se ocupa del hombre, y en los nueve primeros capítulos se expone la fundamentación psicológica y antropológica de la filosofía política. Con el capítulo 10 se inicia el análisis de los fenómenos que determinan la existencia del hombre en el estado de naturaleza y que conducen al contrato social. Este aspecto se desarrolla en la segunda parte, dedicada a la *commonwealth*, donde se habla de sus distintas formas y de su funcionamiento. Las partes tercera y cuarta no se limitan a una deducción racional de la necesidad del Estado, sino que en ellas se intenta además reconciliar la soberanía absoluta con la doctrina cristiana, apoyándose en una interpretación más o menos forzada de varios pasajes bíblicos. En la parte cuarta Hobbes informa del reino de las tinieblas, describe el peligro de las influencias nocivas de los escritos filosófico-mora-

les de los antiguos, así como las maquinaciones de la Iglesia católica y de otras confesiones que pretenden usurpar el poder soberano. Es significativo que prácticamente la mitad del libro se dedique a la cuestión religiosa, a cómo neutralizarla o emplearla en pro del Estado, como un factor estabilizador de la sociedad, lo que da idea de hasta qué punto Hobbes consideraba importante la religión y la culpaba de los desórdenes sociopolíticos de su tiempo. En la conclusión del *Leviatán* el autor expresa que su única intención ha sido mostrar a los hombres la relación mutua entre protección y obediencia, sin dejar de asegurar solemnemente que en todo su discurso no hay nada contrario a la palabra de Dios, a las buenas costumbres o que perturbe la tranquilidad pública. El texto latino contiene tres apéndices: los tres se ocupan de algún aspecto religioso, como el credo de Nicea o la herejía, y tienen la forma de diálogos entre un personaje A y otro B, cuya argumentación es la que resulta más convincente. El género del diálogo estuvo muy extendido en época de Hobbes, pues con él se podía poner en los labios de personajes teorías polémicas o arriesgadas sin asumir una responsabilidad directa en ellas.

El *Leviatán* tuvo un gran éxito de ventas. Como ha demostrado Quentin Skinner,[28] Hobbes ejerció una gran influencia entre sus contemporáneos, por más que su filosofía se considerara peligrosa. Uno de sus biógrafos afirmaba en 1691 que el *Leviatán* había corrompido a la mitad de la nobleza de la nación. Hay tres ediciones de la obra pertenecientes al año 1651, y dos de ellas son piratas. Y su precio se disparó al saberse que la Iglesia no iba a permitir una nueva impresión.

La portada del «Leviatán»

Concebida en el florecimiento tardío de la emblemática —aunque, como certeramente aduce Reinhard Brandt,[29] no se trate de un emblema en sentido estricto pese a haber sido elaborada con la misma técnica—, supone el intento de representar gráficamente la

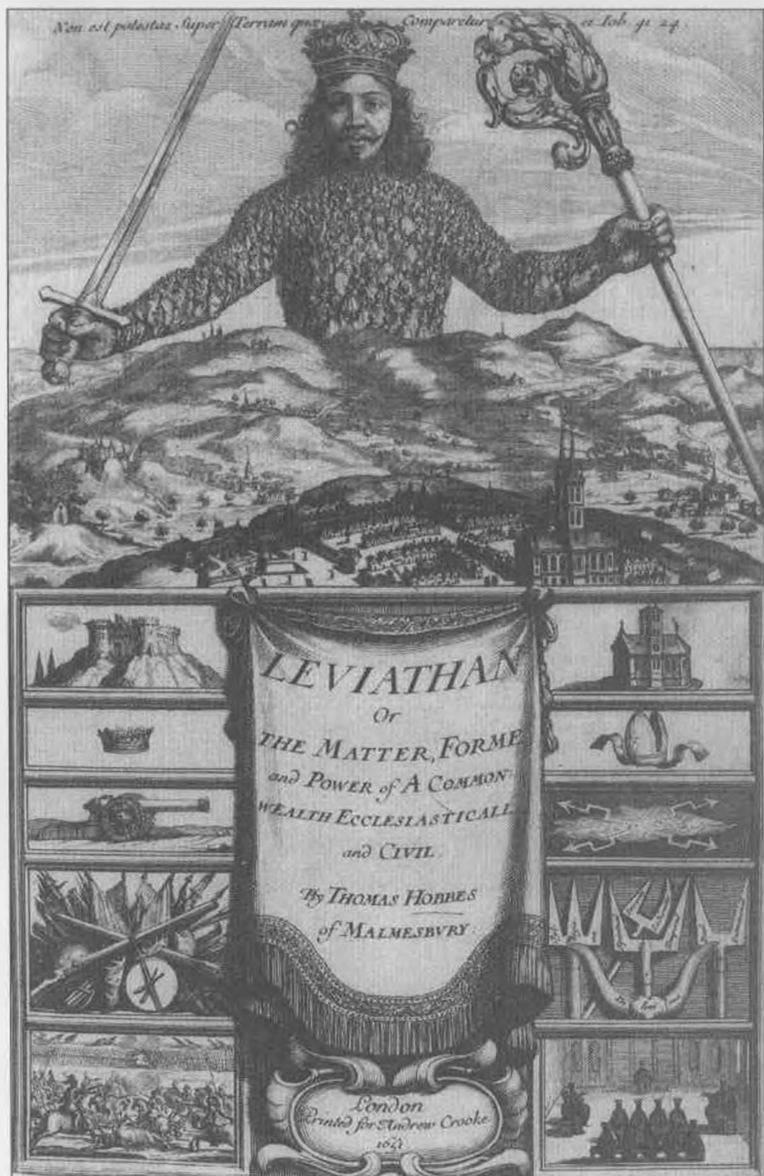
[28] *Cf.* Q. Skinner, «The Ideological Context of Hobbes's Political Thought», en *Historical Journal* IX, 3 (1966), págs. 286-317.

[29] *Cf.* R. Brandt, «Das Titelblatt des Leviathan», en W. Kersting (ed.), *Thomas Hobbes Leviathan*, Berlín, Akademie, 1996, págs. 29-53.

filosofía estatal de Thomas Hobbes, el autor, y forma parte de lo que podría denominarse una «filosofía en imágenes».

La creencia, tan extendida en el Barroco, de que los pensamientos filosófico-políticos se podían ilustrar y condensar visualmente constituye, sin duda, la principal motivación del pensador inglés para diseñar con tanto esmero la portada del libro. No obstante, aquí habría que insistir en la matización de que la forma del lenguaje gráfico-literario, lo que se ha denominado el «emblema», alude a una verdad general, aunque se presente un tanto oscura, y surge de la interacción de tres partes: *motto, pictura* y *epigramma*, y para conseguir su propósito se exige, naturalmente, el ingenio. En el caso que nos ocupa —llamémoslo el emblema-portada o emblema-alegoría— se va más allá de ese cometido originario y se advierte el esfuerzo, por una parte, de sintetizar o extractar el contenido de una teoría y, por otra, de atraer la atención del lector, de estimular la curiosidad para leer el contenido del libro que la plantea.

Según se ha sabido últimamente, la portada, diseñada con toda probabilidad bajo la directa supervisión del filósofo inglés —que por entonces vivía exiliado en París—, se puede atribuir, en la primera edición de 1651, al artista Wenceslaus Hollar, de origen bohemio. Esta «alegoría incunable de la iconografía política», en palabras de Jakob Meier, nos muestra la figura de un *homo magnus*, el cuerpo del príncipe, como símbolo del *corpus civile et ecclesiasticum*, formado por sus súbditos de una manera parecida a la empleada por Giuseppe Arcimboldo en sus cuadros. Estos súbditos parecen protegerle como si fueran su cota de malla y todos dirigen su mirada hacia él. El príncipe, tocado con la corona de la legitimidad monárquica, del poder soberano, sostiene en sus manos dos insignias: la espada y el báculo, aunando en una misma persona la potestad política y la religiosa, tal como Hobbes creyó encontrarla en un Augusto, un Constantino o, en general, en el cesaropapismo. Como posible inspiración para representar la figura del príncipe se ha mencionado la *Guerra de las Galias*, de Julio César, donde se habla de la extraña costumbre de los druidas galos de mantener presas a personas, antes de ser sacrificadas, en el interior de una jaula de mimbre con la forma de un hombre gigantesco. Aunque la portada de una edición de las obras de César es de 1712 —en concreto nos referimos a la lujosa edición londinense de Samuel Clarke, que por lo tanto sería posterior a la por-



Portada de la primera edición del Leviatán *impresa en Londres por Andrew Crooke en 1651.*

tada del *Leviatán* de Thomas Hobbes—, nos remite a una imagen familiar entre los estudiosos de entonces.

Aparte del carácter emblemático de la portada, en ella se representa al mismo tiempo un arcano político que selecciona, de una manera elitista, a sus lectores. Pese a que en las seis ediciones que siguieron a la primera la portada nunca permaneció idéntica, en lo esencial se mantuvo fiel al original. No obstante, las variaciones en las primeras portadas son extremadamente significativas, y en ellas se puede comprobar la sensibilidad con que reaccionaba el arte en una época de agitación política en que la república, la monarquía y las distintas confesiones combatían en el terreno de las ideas y de las armas.

Dicha portada consta de tres planos distintos. En el superior domina la figura del monarca, que mira de frente al lector con semblante sereno y con los brazos abiertos, como si quisiera abarcar y proteger los dominios que tiene ante sí. El plano intermedio está ocupado por un paisaje montañoso y urbano: tanto la ciudad como el campo se ven así sometidos al poder del «dios mortal», que parece surgir del mar como el bíblico monstruo marino; la escena en general da una sensación pacífica, «ordenada», con la iglesia en una situación destacada, pues el cristianismo sigue siendo la religión oficial del Estado. No parece que Hobbes haya querido representar una ciudad concreta, pues más bien se trata de una abstracción, aunque el estilo urbanístico corresponde claramente a una ciudad del norte de Europa. Esta ciudad pacificada muestra que solamente hay seguridad donde funciona un Estado eficaz.

El plano inferior se divide en tres columnas verticales. La de la izquierda está dividida a su vez en cinco escaques que contienen los símbolos, las armas y luchas del poder civil o temporal, y la de la derecha consta de otros cinco que contienen las del poder eclesiástico o espiritual: ambos poderes se someten en última instancia al soberano que, como «rey-pontífice», absorbe la legitimidad religiosa. En la portada se prescinde de cualquier representación divina externa. En este caso la legitimidad religiosa es inmanente y no expresa, como, por ejemplo, en las imágenes medievales. El vínculo con el cristianismo se ha interpretado como la intención de Hobbes de establecer esta religión como *theologia civilis* en el sentido de Marco Terencio Varrón. El filósofo parece asumir que mantener el orden público sería imposible sin una teología civil que esté más allá de todo debate; la verdad del alma del soberano ha de ser la verdad social.

En la columna de la izquierda se representa una fortaleza, en la que se ve el humo de la artillería; debajo una corona, un cañón, mosquetes, banderas, tambores y estandartes, y por último una batalla con caballería e infantería. En la columna de la derecha aparecen los atributos del poder eclesiástico y de la «guerra intelectual»: una iglesia, una mitra; a continuación, las armas espirituales, que comprenden los rayos de la excomunión y, como si fueran armas, los instrumentos de la disputa académica con los que se puede vencer al contrario: las horcas y el tridente del silogismo, del dilema, de la lógica escolástica; por último, se representa un concilio donde se pugna por la interpretación auténtica de los textos sagrados. En el centro, entre las dos columnas descritas, aparece el título de la obra en inglés, el autor, la ciudad y la fecha de publicación: «Leviathan or The Matter, Forme, and Power of A Common=Wealth Ecclesiasticall and Civil. By Thomas Hobbes of Malmesbury. London. Printed for Andrew Crooke. 1651».

En el mismo año de la impresión Hobbes entregó al príncipe Carlos, que se hallaba en el exilio, un bello y lujoso ejemplar con una portada en pergamino de Abraham Bosse, que probablemente es el que se conserva en el Museo Británico y en cuya portada ya aparecen modificaciones de la primera versión (se dice que tal vez en ella se reproduzcan los rasgos de Carlos II); en el *Leviatán* dedicado, Hobbes renunció a incluir el lema sobre la cabeza del soberano: «Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei (Job 41, 24)», («No hay poder que tenga igual en la tierra»), ya que es posible que estas palabras, dada la delicada situación política en que se encontraba el rey, hubiesen sido acogidas como una burla insoportable. Asimismo introdujo otras modificaciones que parecen reveladoras: el cuerpo del rey-gigante, que en la edición original estaba compuesto por más de trescientas figuras que representaban a sus súbditos, fue sustituido por otro que sólo contiene unas doce cabezas a las que les falta el cuerpo y los brazos. En sus rostros se advierten expresiones de miedo, parecen atormentados, y no se conoce ninguna otra versión que suprima los cuerpos de los súbditos. Una de las argumentaciones de los rebeldes políticos, según Hobbes, era que el pueblo constituía una entidad distinta del soberano; en realidad, es el pueblo el que gobierna cualquiera que sea la forma de gobierno, pues el soberano, en virtud de su autorización, representa a todo el pueblo, que queda unido en su persona. En la mo-

narquía, el pueblo es el rey y el rey es el pueblo. En caso de que un grupo se rebele contra el Estado, se ha de decir en propiedad que una «multitud» se está rebelando contra el pueblo; la multitud es el correlato negativo de pueblo y designa a sujetos sin un principio de unidad y sin consistencia política.

¿Qué quiere transmitirnos Hobbes con su filosofía en imágenes, con lo que podría ser la quintaesencia de su teoría? En primer lugar, como queda dicho, el coloso simboliza el Estado, pero no como un fenómeno natural u orgánico, ni en el sentido que Platón otorgó a la *polis* (por más que sea en el filósofo griego en quien surge por primera vez la imagen que asocia el cuerpo político con un gran ser humano), sino como *artefactum*, en un sentido cartesiano, o, metafóricamente, como «dios mortal»; los seres humanos, al erigir al Leviatán mediante un convenio, imitan la Creación divina, establecen una analogía político-teológica que garantiza la armonía cívica. A su vez, el soberano no se convierte en un *defensor pacis*, restaurando un orden pacífico de origen divino, sino que crea una paz terrenal y, por lo tanto, frágil, aboliendo la lucha de todos contra todos.

En la portada se advierte el rostro sereno e impasible del soberano, que se explica porque los ciudadanos, según la teoría hobbesiana, sólo se pueden considerar personas jurídicas en la medida en que forman el corpus estatal, para que éste pueda actuar; esto es, en tanto que le transmiten voluntariamente sus derechos. Al igual que Dios está por encima de las leyes naturales, el «dios mortal» está por encima de las leyes civiles que él mismo promulga. Pero aunque Hobbes juega con la analogía divina y establece un paralelismo entre el cuerpo de Cristo y el *corpus politicum*, no podemos olvidar que en el fondo se trata de una ficción para garantizar una *harmonia mundi civilis et ecclesiastici*, pues el Estado es un dios mortal, y la paz, entendida como la superación de la guerra civil, es un logro artificial y precario.

Hobbes también intenta responder en la portada a la pregunta sobre el vínculo que une al ciudadano con la autoridad política. Es posible que el filósofo inglés conociese la alegoría del buen y del mal gobierno de Ambrogio Lorenzetti, puesto que viajó con frecuencia por Italia y llega a parafrasear el *Corpus Hermeticum*:

> La libertad y la necesidad son compatibles. Así ocurre con el agua, la cual no sólo tiene la libertad, sino también la necesidad de descender

> por el canal; y así sucede también con las acciones que los hombres hacen voluntariamente, las cuales, como proceden de su voluntad, proceden de la libertad; pero como todo acto de la voluntad de un hombre, y todo deseo e inclinación proceden de alguna causa, y ésta de otra causa, en una continua cadena cuyo primer eslabón está en las manos de Dios, el cual es la primera de todas las causas, proceden en definitiva de la necesidad. (*Leviatán*, capítulo 21.)

En cierto sentido, la figura del soberano diseñada por Hobbes nos recuerda asimismo la leyenda del Golem, si bien en su posterior vertiente mecanicista. Por tanto, el Estado no es más que un artificio fabricado por los hombres para el mantenimiento de la paz y la conservación de los súbditos, y su funcionamiento depende de unas cadenas artificiales que son las leyes civiles; los mismos miembros de la *commonwealth* han situado uno de los extremos de estas cadenas en los labios del autómata y el otro extremo en sus propios oídos. Estos vínculos son débiles por naturaleza, e impedir que se rompan es lo que garantiza la paz y la seguridad.

En la filosofía política de Hobbes encontramos otro fundamento que justifica una portada tan elaborada. Para el filósofo inglés todo lo político es irreal mientras no se visualiza, no se convierte en *visible power*, no se apodera del espacio a través de una forma. El poder precisa una representación visual, lo que a su vez significa la superación del caos, de la lucha de todos contra todos. El poder, como un elemento originariamente amorfo aunque de origen divino —pues Dios es, ante todo y sobre todo, poder—, tiene que encarnarse, tiene que ocupar el «vacío de poder», penetrar en el tiempo y en el espacio: el Leviatán es el superador de ese vacío.

CRONOLOGÍA

1588 Thomas Hobbes nace el 5 de abril en Westport, cerca de Malmesbury, en el condado de Wiltshire; su padre es un clérigo de escasa formación y su madre proviene de una familia de campesinos.

1596 Tras asistir a la escuela elemental en Westport, acude a la de Malmesbury, donde aprende latín y griego. Por un incidente con otro clérigo, su padre se ve obligado a huir. La educación de Hobbes pasa al cuidado de su tío Francis Hobbes, fabricante de guantes en Malmesbury.

1603 Inicia sus estudios universitarios en Oxford (Magdalen College), en los que priman la lógica y la física aristotélicas.

1607 Concluye sus estudios con el título de Baccalaureus Artium.

1608 Un año después de dejar la universidad entra al servicio de Sir William Cavendish (a partir de 1618 primer conde de Devonshire) y se convierte en preceptor de su hijo, del que con posterioridad será secretario privado.

1610 Acompaña a su pupilo en un viaje de formación al continente. El viaje dura unos tres años y les lleva a Francia y a Italia.

1628 Tras la muerte del segundo conde de Devonshire, acompaña en su viaje a Europa al hijo del noble escocés Sir Gervase Clifton. En estas fechas concluye su traducción de *La guerra del Peloponeso* de Tucídides, publicada al año siguiente. Durante este viaje establece relaciones con otros científicos y filósofos de París. Descubre los *Elementos* de Euclides, una auténtica revelación que se puede considerar el punto de inflexión de su pensamiento.

1634 De nuevo al servicio de la familia Cavendish, emprende su tercer viaje al continente, acompañando al tercer conde de Devonshire, que durará unos tres años. En París conoce a Marin Mersenne y a Pierre Gassendi. En Florencia conoce a Galileo. Regresa a Inglaterra en el invierno de 1636.

1640 A iniciativa del conde de Newcastle, redacta *Elementos de derecho natural y político*, que circula entre los parlamentarios en copias manuscritas. Las circunstancias políticas de Inglaterra le hacen temer por su vida y huye a París, donde se dedica a los estudios de óptica.

1642 Publica *Elementorum philosophiae sectio tertia De Cive (Tratado sobre el Ciudadano)* en París, gracias al generoso apoyo financiero de Sir Kenelm Digby.

1645 Discute con el obispo John Bramhall sobre la cuestión del libre albedrío; esta discusión se publicará con posterioridad sin la autorización de ninguno de los dos.

1646 Es nombrado profesor de matemáticas del príncipe de Gales, futuro Carlos II.

1647 Padece una enfermedad grave que hace temer por su vida. Recibe los Santos Sacramentos. Como consecuencia de esta enfermedad, le queda un temblor en la mano que le obliga a servirse de un amanuense. En Amsterdam se publica una segunda edición ampliada de *Tratado sobre el Ciudadano*, la definitiva. La gran demanda de esta obra hace necesaria una nueva edición ese mismo año y varias más en los siguientes años.

1649 A finales de año se publica una edición pirata de la primera parte de los *Elementos de derecho natural y político* titulada *Naturaleza humana*; al año siguiente le sigue la segunda parte, titulada *Del cuerpo político*.

1650 Trabaja en *Leviatán*. Como fruto de una discusión con los poetas Abraham Cowley, William Davenant y Edmund Waller, surge el escrito de Hobbes *Answer to Davenant's Preface before «Gondibert»*, en el que el filósofo concibe una poética orientada a sus principios filosóficos.

1651 Aparecen en Londres *Leviatán* y una traducción al inglés de *Tratado sobre el Ciudadano*. Hobbes es acusado de ateísmo y de traición. Aislado y creyéndose víctima de una confabulación, decide regresar a Inglaterra, y allí se somete al Consejo de la República. A partir del año 1652 Hobbes vi-

virá en la residencia del conde de Devonshire en Derbyshire, donde, salvo por breves estancias en Londres, permanecerá el resto de su vida. Comienza una áspera controversia sobre *Leviatán* que se prolongará durante años.

1655 Aparece *Del cuerpo*. Disputa con el arzobispo John Bramhall sobre el libre albedrío. Disputa con el matemático Wallis sobre problemas fundamentales de la geometría, sobre la aplicación del álgebra a la geometría y sobre varios enigmas matemáticos.

1658 Publicación de *Del hombre*.

1660 Recibe una pensión del rey. Prosigue la controversia con Bramhall y Wallis. Se publican panfletos en su contra.

1666 Hobbes es acusado en el Parlamento de ateísmo y teme que se le pueda inculpar de herejía, por lo que destruye parte de sus manuscritos. Se interrumpe la investigación parlamentaria. Hobbes trabaja en su obra *Diálogo entre un filósofo y un estudiante del derecho común inglés*, que quedará inacabada y se publicará póstumamente en 1681, al igual que su escrito *An Historical Narration Concerning Heresy, and the Punishment thereof* (1680).

1668 Concluye su estudio histórico sobre la guerra civil con el título *Behemoth or The Long Parliament*, pero no recibe la autorización real para su publicación. En Amsterdam aparece una edición de sus escritos en latín con el título *Opera philosophica, quae latine scripsit omnia*, que también contiene una versión latina de *Leviatán* con diversas modificaciones.

1672 Escribe su autobiografía en versos latinos, la *Thomae Hobbes Malmesburiensis vita carmine expressa*, que aparecerá póstumamente, en 1680.

1673 Comienza a traducir a Homero; en 1675 publica su traducción de la *Odisea*; en 1676, la de la *Ilíada*.

1674 El 19 de julio se quema públicamente en Holanda, junto con otros libros considerados blasfemos, la traducción al holandés de *Leviatán*.

1679 Muere el 4 de diciembre y es enterrado en la iglesia de Hault Hucknall, cerca de Hardvich Hall (Derbyshire).

1683 Sus escritos políticos son condenados y quemados públicamente por la Universidad de Oxford.

GLOSARIO

BUENO Y MALO *(good and evil/bonum et malum)*
Bueno es lo que se desea, malo lo que no se desea; como personas diferentes pueden desear cosas diferentes, y la misma persona cosas diferentes en momentos diferentes, lo bueno es una categoría relativa.

CONCIENCIA *(conscience/conscientia)*
Juicio u opinión consolidada de alguien. Con esto Hobbes priva a la conciencia de cualquier elemento sobrenatural. Atribuir un juicio a la conciencia sólo quiere decir que ese juicio es firme, pero no una verdad definitiva. Cuando una persona consiente en ser parte de un Estado, renuncia a su derecho a guiarse por su conciencia personal. En el Estado, la ley es la conciencia pública.

DEMOSTRACIÓN *(demonstratio)*
Forma de prueba, silogismo o serie de silogismos que consiste en definiciones o en consecuencias de definiciones. Como toda definición es una proposición necesaria, la conclusión de la demostración ha de ser a su vez una proposición necesaria.

DERECHO COMÚN *(common law)*
Hobbes rechaza la idea de un derecho común entendido como un conjunto de preceptos que imponga obligaciones con independencia de la persona que tenga la autoridad.

DERECHO NATURAL *(right of nature/jus naturale)*
En Hobbes se alternan dos definiciones: por una parte, es el derecho a cualquier cosa que una persona necesita a fin de preservar

su vida; por otra, prescinde de adiciones y se limita a decir que es el derecho a cualquier cosa.

DESEO *(desire/appetitus)*
En un sentido amplio, el deseo es un impulso hacia algo o que aleja de algo. En sentido estricto, para Hobbes deseo y apetito coinciden, por lo que el apetito se define como un impulso hacia un objeto. El concepto opuesto al de apetito sería el de aversión, esto es, un impulso que nos aleja del objeto que causa el deseo. A veces, con su argumentación mecanicista, el filósofo inglés llega a identificar apetito con amor y placer, aversión con odio.

DIOS *(God/Deus)*
Para Hobbes el hombre es incapaz, por una limitación natural, de hacerse una idea de Dios. Siguiendo a Tertuliano, afirma la incomprensibilidad de Dios, aunque lo concibe como un cuerpo o una sustancia, pues todo lo que existe tiene un cuerpo o una sustancia, y Dios existe. Tampoco se puede hablar, por tanto, de espíritus incorpóreos, pues esto sería una contradicción: el espíritu es una forma de sustancia o de cuerpo.

EMOCIONES *(emotions)*
Las emociones son movimientos de la mente que a menudo interfieren con el pensamiento.

ESPERANZA *(hope)*
La esperanza es un apetito que uno espera satisfacer. La esperanza es uno de los motivos fundamentales que impulsa al hombre a salir del estado de naturaleza.

ESTADO *(commonwealth/civitas)*
Marco sociopolítico al que se llega tras superar el estado de naturaleza y dentro del cual se puede vivir pacíficamente bajo la protección del soberano.

ESTADO DE NATURALEZA *(state of nature/status naturae)*
Condición en la que se encuentran los seres humanos cuando no hay un Estado civil. En *Leviatán* no se habla de estado de naturaleza, sino de «natural condition of mankind», la condición natural del género humano. En este estado impera una guerra de todos contra todos.

FE *(faith)*
En Hobbes se encuentran varias definiciones de fe: el contenido de una creencia que se profesa debido a la confianza en la persona de quien se ha aprendido o que tiene autoridad sobre el creyente; una actitud psicológica que acompaña a una determinada índole de proposiciones; o el mantenimiento de una promesa o de un pacto. Para Hobbes las proposiciones de fe nunca pueden contradecir a las proposiciones que han resultado ser ciertas por la experiencia o por la razón.

FELICIDAD *(happiness)*
La felicidad consiste en vivir con placer, esto es, con el mayor deleite posible; supone la continua satisfacción de deseos. Se trata, por tanto, de una categoría dinámica: no consiste en haber prosperado, sino en prosperar, en ir logrando las metas que uno se propone. El deleite o placer se define como la experiencia de adquirir los propósitos que uno se plantea, de satisfacer los propios deseos.

FILOSOFÍA *(philosophy)*
Hobbes identifica filosofía con ciencia. Del ámbito de la ciencia quedan excluidas la teología y la historia. El fin de la filosofía siempre ha de ser práctico: el bien de los seres humanos. Una verdad que no es práctica carece de valor.

GEOMETRÍA *(geometry)*
Forma parte de la filosofía natural, y es la ciencia por la cual se determina la cantidad de algo no medido comparándolo con otra cantidad o cantidades medidas; es la ciencia que trata de las consecuencias del movimiento y de determinadas cantidades; es la ciencia de las líneas y figuras; por su exactitud constituye un modelo metodológico aplicable a otras ciencias.

GUERRA *(war/bellum)*
O se está en guerra o en paz, *tertium non datur*. Todo lo que no es guerra, es paz. La condición natural del ser humano es de guerra. Ésta no se define mediante el empleo de la violencia, sino que la misma disposición basta para calificar un estado de guerra.

IDEAS *(ideas)*
A veces Hobbes se refiere a ellas como «fantasmas». Son las experiencias que tienen los animales o los seres humanos cuando sus órganos sensoriales perciben cuerpos u objetos.

IGLESIA *(church)*
Grupo de personas que profesan la religión cristiana, unidas en el cuerpo de un soberano, por cuyas órdenes se deberían reunir, y sin cuyas órdenes no se deberían reunir.

INTERPRETACIÓN *(interpretation/interpretatio)*
Para Hobbes la única interpretación legítima es la que se basa en la voluntad del autor; en el caso de la ley, en la voluntad del legislador. Según el filósofo, sólo el soberano es competente para interpretar la ley y la Biblia.

JESÚS *(Jesus)*
Jesús es el Mesías y la segunda persona de la Trinidad. Es salvador, consejero o maestro, y rey.

JUSTO E INJUSTO *(just and unjust/justum et injustum)*
Sin pacto no hay justicia ni injusticia. Si se aplican estas palabras a acciones, injusto quiere decir causar una ofensa, esto es, romper un pacto. Lo justo es lo que no es injusto. Aplicados los términos a personas, justo supone tener la tendencia a realizar acciones justas, e injusto tener la tendencia a realizar acciones injustas.

LEY CIVIL *(civil law/leges civiles)*
La constituyen las normas para los súbditos ordenadas por el soberano que distinguen lo bueno y lo malo; o una orden del soberano, ya sea éste un hombre o una asamblea, dotado de un poder supremo, concerniente a las acciones futuras de sus súbditos. La ley civil, como la ley en general, es para Hobbes en esencia una orden. Sólo el soberano puede dictar leyes. El soberano no está sometido a la ley, es «legibus solutus». La ley es justa por definición.

LEY MORAL *(moral law)*
Coincide con la ley natural y divina.

LEY NATURAL *(law of nature/lex naturalis)*
La componen los dictados de la razón; preceptos o normas descubiertos por la razón por los cuales se prohíbe a una persona que haga aquello que destruiría su vida, directa o indirectamente. La ley natural fundamental es la de buscar la paz. Tanto en *Tratado sobre el Ciudadano* como en *Leviatán* se enumeran veinte leyes naturales. Estas leyes, en el estado de naturaleza, sólo vinculan *in foro interno.* Son inmutables y eternas.

LIBERTAD DE LOS SÚBDITOS *(liberty of subjects)*
Hobbes tiene una comprensión mecanicista de la libertad política y la explica en esos mismos términos. Al igual que todo cuerpo tiene libertad cuando su movimiento no es obstruido, un ser humano tiene libertad cuando sus acciones no son obstruidas. En el Estado la libertad queda restringida por unos vínculos artificiales que se llaman leyes civiles; en el estado de naturaleza la libertad de los hombres sólo queda obstruida por obstáculos físicos.

LIBERTAD Y NECESIDAD *(liberty and necessity/libertas et necessitas)*
Hobbes propugna la doctrina de la compatibilidad, y para él la necesidad y la libertad son compatibles. Los seres humanos son libres, pero su voluntad no es libre.

MÉTODO FILOSÓFICO O CIENTÍFICO *(philosophical and scientific method)*
El filósofo inglés es deudor en este ámbito de la escuela de Padua, cuyo representante más destacado fue Galileo. Defiende un método que acoja elementos racionales y empíricos, que sea en parte analítico y en parte sintético.

MONARQUÍA, ARISTOCRACIA, DEMOCRACIA *(monarchy, aristocracy and democracy)*
Hobbes asume la división aristotélica de las formas de gobierno. La monarquía es el gobierno por una única persona; la aristocracia, por una parte del pueblo, y la democracia, por todo el pueblo. La tiranía no es una categoría independiente: el término «tirano» es meramente polémico y se aplica a un monarca que, por lo que sea, disgusta. Lo mismo cabe decir de la oligarquía respecto de la aristocracia, y de la anarquía respecto de la democracia.

ORDEN Y CONSEJO *(command and counsel/imperatum et consilium)*
Un consejo es un precepto en el cual la razón de mi obediencia deriva de la cosa misma que se aconseja; una orden es un precepto en el cual la causa de mi obediencia depende de la voluntad del que ordena.

PACTO *(covenant/pactum)*
Contrato por el cual una o las dos partes quedan obligadas a cumplir lo que les corresponde del trato una vez cerrado. Un contrato *(contract)* es la mutua transferencia de un derecho.

PECADO *(sinn/peccatum)*
Cualquier acto, palabra o pensamiento contra la recta razón; acciones censurables que infringen una ley.

PREDESTINACIÓN *(predestination)*
Hobbes asume en rasgos generales la doctrina de la Iglesia de Inglaterra, una mezcla de elementos calvinistas y católicos. Por un lado defiende el determinismo calvinista por el cual sólo la gracia divina salva, y por otro se aferra al principio católico de que una fe sin obras está muerta.

PROPIEDAD *(property)*
La propiedad sólo existe en el Estado; el estado de naturaleza la desconoce, puesto que sólo en la «commonwealth» se dispone de la seguridad de su posesión. En realidad, en el Estado toda la propiedad pertenece al soberano.

RAZÓN *(reason/ratio)*
Se identifica con cálculo, es adición y sustracción. En las matemáticas se suman y se sustraen números; en la geometría, líneas, figuras y ángulos; en el habla, palabras.

REINO DE LAS TINIEBLAS *(kingdom of darkness/regnum tenebrarum)*
Confederación de impostores que, para obtener el dominio sobre los hombres en este mundo, recurren a doctrinas oscuras y erróneas para extinguir en ellos tanto la luz de la naturaleza como la del evangelio, y así excluirlos del reino de Dios.

RELIGIÓN *(religion)*
Miedo a un poder invisible ideado por la mente o imaginado por fábulas públicamente permitidas; miedo a cosas invisibles cuando se aparta de la recta razón. Religión verdadera es aquella en que el poder imaginado es verdadero tal como se imagina, o el miedo de poderes invisibles cuando las creencias sobre los poderes que se temen son correctas. En *Del hombre* se dice que la religión es el culto rendido por los seres humanos que honran sinceramente a Dios. En contraste, superstición se define como miedo sin una razón correcta.

SOBERANÍA *(sovereign/summa potestas)*
Poder ilimitado, indiviso e irrevocable. La naturaleza de la soberanía siempre es la misma, independientemente de cuál sea el soberano que esté en el poder. De acuerdo con su origen se puede dividir en soberanía por institución y soberanía por adquisición; la primera resulta de un pacto celebrado entre personas naturales por el cual transfieren a un soberano el derecho a gobernarlas, y el pacto queda motivado por el miedo que cada persona tiene frente a otra en el estado de naturaleza; en la soberanía por adquisición el pacto está motivado por el miedo de las partes cuando están bajo la inmediata amenaza de muerte o de gran daño personal frente a ese poder superior; por ejemplo, la soberanía adquirida por conquista en una guerra.

TRAICIÓN *(treason)*
Cualquier palabra o acto por el cual un súbdito da a conocer que no va a obedecer más al soberano. Traición se equipara asimismo a la desobediencia a todas las leyes, así como la renuncia al pacto social. Se llega a equiparar con pecado.

UNIVERSALES *(universals/universales)*
Hobbes se declara nominalista. Sostiene que los universales sólo son nombres, pues las cosas nombradas son cada una de ellas individuales y singulares.

VIRTUD *(virtue)*
Hábito o disposición que tiende a la preservación de la vida humana. Vicio sería lo contrario.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE REFERENCIA

Ediciones de obra completa

Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes, 8 vols. publicados, Oxford, Oxford University Press, 1984-2010.

The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Now first collected and edited by Sir William Molesworth, 11 vols., Londres, John Bohn, 1839-1845.

Thomae Hobbes Angli Malmesburiensis philosphi vita, Londres, 1672.

Thomae Hobbes Malmesburiensis opera philosophica quae latine scripsit omnia, in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth, 5 vols., Londres, John Bohn, 1839-1845.

Correspondencia

Thomas Hobbes. The Correspondence [ed. de N. Malcolm], Oxford, Oxford University Press, 1994.

TRADUCCIONES

De Cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano [traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo], Madrid, Alianza, 2000.

Tratado sobre el Ciudadano [ed. de Joaquín Rodríguez Feo], Madrid, UNED, 2009.

Leviatán [trad. de Antonio Escohotado], Buenos Aires, Losada, 2003.

Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil [traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo], Madrid, Alianza, 2006 (1989).

OBRAS SOBRE HOBBES

AUBREY, J., *Brief Lives, Chiefly of Contemporaries*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1898.

BOBBIO, N., *Thomas Hobbes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

GONZÁLEZ GALLEGO, A., *Hobbes o la racionalización del poder*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1981.

HERNÁNDEZ, J. M., *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, Barcelona, Anthropos, 2002.

MACDONALD, H., M. HARGREAVES, *Thomas Hobbes. A Bibliographie*, Londres, The Bibliographical Society, 1952.

MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, 2005.

MALCOLM, N., *Aspects of Hobbes*, Oxford University Press, 2002.

OAKESHOTT, M., *Hobbes on Civil Association*, Oxford, Liberty Fund, 1975.

SACKSTEDER, W., *Hobbes Studies (1879-1979): A Bibliography*, Bowling Green, Ohio, Documentation Center, 1982.

SCHMITT, C., *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Stuttgart, Madrid, Haz, 1941.

SORELL, T. (COMP.), *Leviathan after 350 years*, Oxford University Press, 2004.

STRAUSS, L., *La filosofía política de Hobbes*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

SULLIVAN, S., *Machiavelli, Hobbes and the formation of a liberal republicanism in England*, Cambridge University Press, 2004.

TÖNNIES, F., *Thomas Hobbes.Vida y doctrina*, Madrid, Alianza, 1988.

VIALATOUX, L., *La cité de Hobbes. Théorie de l'Etat totalitaire*, París, 1935.

WARRANDER, H., *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1957.

WOLIN, S. S., *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*, Madrid, Foro Interno, 2005.

WRIGHT, G., *Religion, Politics and Thomas Hobbes*, Dardrecht, Springer, 2006.